أحمد بوكوس

الهيمنة والاختلاف
في تدبير التنوع الثقافي

الهيمنة والاختلاف

في تدبير التنوّع الثقافي

الهيمنة والاختلاف
في تدبير التنوّع الثقافي

أحمد بوكوس

2018

منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية
سلسلة دراسات وأبحاث رقم : 56

الكتاب
الهيمنة والاختلاف في تدبير التنوّع الثقافي

المؤلف
أحمد بوكوس

ترجمة جزئية
سعيـد كريمي

المراجعة
الوافي نوحي وأحمد المنادي

الصورة
Hubble Site Whirpool Galaxy M51

التتبع التقنـي
فاطمة أݣناو ونـادية قيدي

الإيداع القانونـي
2016MO3728

الطبعة الثانية
مزيدة ومنقحة- 2018

ردمك
978-9954-28-212-0

المطبعة
دار أبي رقراق للطباعة والنشر- الرباط

حقوق الطبع محفوظة للمعهد الملكي للثقافة الأمازيغية

إلى ذاكرة عبد الكبير الخطيبي

فقيد الفكر المغاربي

فهرس الموضوعات

استهلال... 9

إشكالية الوضعية الرمزية.............................. 9

الإطار المفهومي والتصوّري...........................12

تمفصلات المؤلّف.....................................18

الفصل الأول : ديناميّة الحقل الثقافي..........................21

هيكلة الحقل الثقافي 23

في جدلية ثقافة المركز وثقافة الهامش 45

المنافسة الرمزية والمثاقفة 65

الفصل الثاني: جدلية الهيمنة الرمزية والاختلاف الثقافي 81

الهيمنة والاختلاف في ثقافة الهامش...........................83

في السلطة الرمزية والمقاومة...................................95

في العنف الرمزي والثقافة المضادّة 109

الفصل الثالث : العولمة والتفاعل الثقافي........................121

في العولمة والتنوّع الثقافي............................... 123

في العولمة وثقافة الهامش 135

المابين الثقافي: المفارقات والتمثّلات.................... 145

التفاعل الثقافي بين الواقع واليوتوبيا..................... 161

الفصل الرابع : رهانات تدبير التنوّع الثقافي...........................173
في رهان التراث 175
في رهان الحداثة 197
في رهان التغيّر.. 223
في رهان الديمقراطية 249
في رهان التنمية 265

لازمة 277
من أجل ترسيخ نظرية الممارسة 277
جدلية الانغلاق والانفتاح 280
خاتمة 282

المراجع المعتمدة 285

ثبت مصطلحي 301

استهلال

إشكالية الوضعية الرمزية

يروم هذا المؤلف المساهمة في مقاربة الإشكالية الثقافية بالمغرب المعاصر وفهم الرهانات المرتبطة بها، من خلال معالجة بعض المظاهر البارزة للوضعية الرمزية. وتنحو المقاربة المعتمدة منحى التحليل الوصفي والتحليلي لإجلاء جدوى الإستراتيجيات التي يعتمدها الأفراد والجماعات والمؤسسات بهدف صوغ موضع الإنسان المغربي في العالم عامة، والعيش في محيطه والتأثير فيه. وسيتمّ التركيز هنا، بشكل خاصّ، على الطروحات والتصوّرات التي تصوغ هيكلة حقل الإنتاج الرمزي، والتعبيرات الثقافية غير المادية منها، على وجه الخصوص.

إن الحقل الثقافي المغربي يتسم بتعدّدية منابعه ومكوّناته وتجلياته، وكذا بتنوع الخطابات والأصوات التي تعكسه في صورة منظومات فكرية تمثل الانتماءات المجتمعية والتموقعات الثقافية والأيديولوجية للنخبة الفكرية والإبداعية. بهذا المعنى، نقول إن الحقل الثقافي يشكّل سوقا تتبارى فيها الممتلكات الرمزية من آداب وفنون وأفكار ينتجها فاعلون ينتمون إلى فضاءات مختلفة، منها تلك الراسخة في المحيط المحلي ومنها التي تفرضها سيرورة العولمة. والسؤال الوارد يتعلّق بآليات اشتغال هذه السوق والقوانين التي تهيكله. تختلف معالجة هذا السؤال حسب الأنظمة السياسية والاقتصادية، حيث نجد النظام الليبيرالي يترك قانون العرض والطلب يفعل فعله بدون قيد ولا شرط حسب مقولة "البقاء للأقوى والأصلح"، في حين أن النظام الذي يسمح بتدخل الدولة، من أجل تقنين اشتغال قوانين سوق الممتلكات الرمزية، يرتب المنتجات الرمزية وفق الحاجات

المجتمعية واختيارات وأولويات المؤسسات. وهنا قد تبرز المفارقة بين خطاب "تكافؤ الفرص" بين سائر المنتجات وواقع الحيف والميز اللذين تكرسهما السوق الرمزية وأنساق السلطة التي تتحكم في اشتغالها.

وتمثل حالة المغرب صنفا من أصناف النموذج الثاني، والذي يتوخى تهيئة الحقل الثقافي وترتيب مكوّناته من خلال المقتضيات الدستورية وإصدار القوانين التنظيمية ذات الصلة. في هذا المضمار، وجب الرجوع إلى دستور 2011، بوصفه يمثّل مرحلة مفصلية في التاريخ السياسي للمغرب المعاصر من حيث النهوض بسيرورة دمقرطة الدولة والمجتمع والمؤسسات. وعلاقة بموضوع هذا المؤلف، فإن من أهم ما أتى به دستور المملكة المغربية كونه أقر في تصديره بشرعية التنوّع الثقافي واللغوي، حيث ينصّ على ما يأتي:

" المملكة المغربية دولة إسلامية ذات سيادة كاملة، متشبثة بوحدتها الوطنية والترابية، وبصيانة تلاحم وتنوع مقومات هويتها الوطنية، الموحدة بانصهار كل مكوّناتها العربية-الإسلامية، والأمازيغية، والصحراوية الحسانية، والغنية بروافدها الإفريقية والأندلسية والعبرية والمتوسطية. كما أن الهوية المغربية تتميز بتبوّء الدين الإسلامي مكانة الصدارة فيها، وذلك في ظل تشبث الشعب المغربي بقيم الانفتاح والاعتدال والتسامح والحوار، والتفاهم المتبادل بين الثقافات والحضارات الإنسانية جمعاء".

إضافة إلى هذا الإقرار، خص الدستور الفصل الخامس ببنوده الستة لتشريع وتقنين الموارد المكوّنة للحقل اللغوي والثقافي المغربي، حيث نص على الآتي:

"تظل العربية اللغة الرسمية للدولة. وتعمل الدولة على حمايتها وتطويرها، وتنمية استعمالها. تعدّ الأمازيغية أيضا لغة رسمية للدولة، باعتبارها رصيدا مشتركا لجميع المغاربة، بدون استثناء. يحدد قانون

تنظيمي مراحل تفعيل الطابع الرسمي للأمازيغية، وكيفيات إدماجها في مجال التعليم، وفي مجالات الحياة العامة ذات الأولوية، وذلك لكي تتمكن من القيام مستقبلا بوظيفتها، بصفتها لغة رسمية. تعمل الدولة على صيانة الحسانية، باعتبارها جزءا لا يتجزأ من الهوية الثقافية المغربية الموحدة، وعلى حماية اللهجات والتعبيرات الثقافية المستعملة في المغرب، وتسهر على انسجام السياسة اللغوية والثقافية الوطنية، وعلى تعلم وإتقان اللغات الأجنبية الأكثر تداولا في العالم؛ باعتبارها وسائل للتواصل، والانخراط والتفاعل مع مجتمع المعرفة، والانفتاح على مختلف الثقافات، وعلى حضارة العصر".

غني عن البيان، أن الإقرار بشرعية التنوّع اللغوي والثقافي عموما، وبترسيم الأمازيغية على وجه الخصوص، يضع المغرب في مقدمة البلدان التي تعترف بالتنوّع الثقافي والضامنة للديمقراطية الثقافية. غير أنه، في أفق إعمال هذه المقتضيات الدستورية، يبدو للمحلل أن هنالك مساءلات مركزية يتعين الوقوف عندها من أجل صياغة وتفعيل سياسة لغوية وثقافية تسهم في تدبير الموارد الرمزية التي تكوّن الحقل الثقافي، ومنها:

(أ) هل ثمة دراسة مستوفية للوضعية الثقافية بالمغرب تمكن من توصيف أهم الظواهر وتحليلها قطاعيا وشموليا؟

(ب) هل تمت بلورة مخطط استراتيجي، قائم على نتائج تلك الدراسة، يتوخى تقوية القطاعات الناجعة وإصلاح مكامن الضعف في القطاعات الأخرى، والآيلة منها للنكوص بفعل المنافسة الشرسة التي تفرضها العولمة الجارفة؟

(ت) وأخيرا، هل لدى الدولة والمؤسسات إطار قانوني يوفّر الآليات القانونية، من قبيل قوانين تنظيمية ومراسيم ونصوص تطبيقية، الكمينة بإقرار الحقوق الثقافية وضمان شروط التمتع بها، وحماية حقوق أهل الفكر والإبداع؟

اعتبارا لأهمية المساءلات السالفة ولراهنيتها، فإننا سنركز اهتمامنا على تحليل الوظيفة الاستطرادية لإشكالية الهيمنة والاختلاف الرمزيين داخل الحقل الثقافي للمغرب المعاصر. ومفاد الفرضية المسلم بها أن مجتمعنا، في هيكلته الحالية، قد انخرط في سيرورة تدبير متقدم لهذه الإشكالية على أساس مقتضيات دستور 2011، على الرغم من ثقل النظام الرمزي الموروث وإكرهاته. وقد اعتمد تدعيم هذه الفرضية تحليل متن يضمّ من مجموعة عينات من "الثقافة الشعبية"، وعينات من "الثقافة العالمة"، عبر مقاربة دلالية لهذين المفهومين. كما تأسس التحليل على مساءلة أسس السياسة الثقافية المعتمدة ومدى نجاعتها في إغناء المشروع المجتمعي الديمقراطي المنشود. ومن الأكيد، أن هذا الأمر يتعلّق بمجال للبحث فسيح ومعقد يستثمر أدوات التحليل العلمي، وخاصّة الأنتروبولوجيا، ومقاربات المعالجة السياسية.

الإطار المفهومي والتصوّري

تندرج الاقتضاءات النظرية للتحليل المقترح ضمن هذا المؤلف، والخاصّ بعلائق قطبي ثنائية الهيمنة-الاختلاف في إطار إشكالية اقتصاد الموارد الرمزية، كما هي مبلورة في أعمال Pierre Bourdieu (انظر المراجع) ، وعدد هذه الاقتضاءات ثلاثة : أولها، أنه توجد في كل تشكيلة اجتماعية، سوق لثروة رمزية تعرض فيه منتجات في صورة ثقافات ولغات في إطار تنافسي؛ وثانيها، أن المنتجات الرمزية تترتب حسب قيمتها الاجتماعية، وهي في علاقة تحددها طبيعة علائق القوة المفروضة من طرف/بين الفاعلين الاجتماعيين. وتخوّل القيمة التي تكتسبها المنتجات الرمزية لأصحابها فوائد مادية، وامتيازات لامادية ينتج عنها تميز اجتماعي؛ أما آخر اقتضاء، فمفاده أن التدخل المؤسسي في سوق قيم المنتجات الرمزية يعلي من شأن بعض المنتجات كما قد ينقص من شأن أخرى. وتوظف المنتجات المشروعة على هذا النحو باعتبارها أنماطاً

ثقافية ولغوية مشروعة، في حين أن تلك التي لا تستفيد من الاعتراف المؤسساتي تبقى مهمشة وموسومة بالدونية.

وجدير بالذكر، أن الاختبار النقدي للاقتصاد التبادلي للمنتجات الرمزية، يفضي إلى تصور الثقافات واللغات باعتبارها منتجات اجتماعية ذات قيمة ناتجة عن علاقات إنتاج رمزية مولدة حسب أنماط خاصّة عبر العلائق الاجتماعية، وليس باعتبارها منتجات مطلقة موجودة لذاتها ومن أجل ذاتها، أو أدوات مجردة موظفة كقيمة مرجعية أسطورية. ولعل الميزة الأساسية لهذا التصوّر للمنتجات الرمزية أنه يقطع مع المثاليات التي تؤدي إلى إخفاء الشروط الاجتماعية لإنتاج الثقافات واللغات، وإفراغ التناقضات والصراعات التي تعتبر محركا لها، كما تؤدي إلى إغفال التأثيرات الناتجة عن الهيمنة الرمزية.

ومن أجل تيسير مقروئية النص، ووضوح الحجج ، سنقوم بادئ ذي بدء، باستقراء أهم المفاهيم الموظفة، خاصّة مفاهيم "الهوية"، و"الثقافة"، و"الخطاب"، و"الوضعية الرمزية"، و"سوق الثروات الرمزية"، و"الهيمنة الرمزية" و"الرأسمال الرمزي". وفي ما يلي تحديد مبسط لهذه المفاهيم كما استقيناها من أعمال Pierre Bourdieu وغيره من علماء الأنتروبولجيا الثقافية والاجتماعية:

(أ) نعني ب "الهوية" مجموع الخصائص التي تميز مجموعة بشرية عن غيرها، مثل المجال والتاريخ والثقافة واللغة والقيم والمعتقدات والنظم السياسية والقانونية والاقتصادية والاجتماعية، وغيرها من الثوابت والمتحركات التي تهيكل الكيان الفردي والجماعي. والإشكال المطروح هو ما إذا كانت الهوية معطى أصيلا ومكتسبا، ثابتا ومطلقا ومتجانس المكوّنات وملزما للفرد والجماعات، أم أنها نتاج سيرورة تتهيكل خلالها تركيبة العناصر المكوّنة لها، إضافة وطرحا، على نحو بناء مستمر.

وعلاوة على ذلك، فإنّ الانتماء إلى هوية معينة يتم بشكل إرادي واختياري. ولتوضيح موقع المحلّل في هذا المؤلف فإنه يصرّح أنّه يتبنّى التصوّر الأخير لمفهوم الهوية، هوية منتفحة ومتحدة على الدوام.

(ب) التصوّر المعتمد في هذا المؤلف بخصوص مفهوم "الثقافة" هو نفسه الذي اعتمدته منظمة اليونيسكو في التقرير المنبثق عن أشغال اللقاء الدولي المنعقد بميكسيكو سنة 1982. وعليه، سنعتمد مفهوم الثقافة بمعناه الشامل الذي يعني المظاهر الفكرية، والروحية والإبداعية والمهاراتية لكل مجموعة، آخذين بعين الاعتبار العلائق مع المحيط الإنساني والطبيعي، وكذا الفن واللغة والأدب، ومنتجات المهارات التقنية، الخ. وسنبتعد هنا عن المفهوم المثالي للثقافة باعتبارها نسقا توافقيا للقيم في ذاتها، وللثقافة باعتبارها "روحا للشعب". هكذا فإنّ الثقافة نسق ينمو ويتحوّل بإدماج قيم جديدة، والتخلص من قيم إطلاقية متقادمة. وبهذا المعنى، فإنّ الثقافة تمثل نظاما تعبيريا يمكّن الذوات من النمطية الاجتماعية التي تحكم الجماعة، والتي تصوغ دلالة علائق الأفراد والجماعات داخل الجماعة (انظر Geertz, 1973). ويتميز هذا المفهوم للثقافة المتنوعة المكوّنات، والمتطورة عن المفهوم الإيديولوجي للثقافة باعتباره كلية مجردة متراصة ومتعالية، تحجب الاختلاف باسم ميثولوجيا التوحد، قد تقنّع رهانات الهيمنة الرمزية بذريعة مؤسسة على خدعة فكرية. لذا، فإنه بالمعنى الأنتروبولوجي-السوسيولوجي، يتم الحديث عن الثقافات بصيغة الجمع، وليس عن الثقافة المتفردة، علما أنّه قد تختلف الجماعات حسب مكانتها في التراتبية الثقافية داخل البنية الاجتماعية ، بالقدر نفسه الذي تختلف فيه حسب أنماطها الفكرية وممارساتها الرمزية الخاصّة.

(ج) أما مفهوم"الخطاب"، فهو ليس معطى جوهريا وإنما مجموعة منتجة ومبنية ومهيكلة على أساس الطروحات المعروضة في السوق الرمزية،

انطلاقا من موقع خاصّ في الإنتاج الرمزي. وقد يكون منتجو هذه الطروحات من مفكرين ومثقفين فرديين أو جماعيين، يتمتعون بالمشروعية المؤسساتية أو غيرها، إذ يمكن أن تصدر المشروعية عن هيئة تحتل موقعا مهيمنا في الحقل الثقافي. وعلى هذا الأساس، توجد مختلف الأنماط المهيكلة للإنتاج الرمزي في تنافس مستمرّ، تعبّر عن رؤية الجماعات المتنافسة، لتصير وظيفتها الاجتماعية النهائية هي ضمان امتلاك السلطة الرمزية، باستعمال استراتيجيات مباشرة أو استراتيجيات مضادة مؤسّسة على العنف الرمزي، في الغالب الأعمّ.

(د) إنّ "سوق الثروات الرمزية" مجال مجرد وملموس في آن واحد، يتم من خلاله عرض المنتجات الثقافية في تعدّدها وتنوعها. وتكتسي هذه المنتجات قيمة محددة عبر سيرورة معقدة تفضي إلى ترتيب المنتجات على شاكلة معينة من الأنماط، منها ما له صلة بالعلائق والإنتماءات والتموقعات الاجتماعية، ومنها ما هو مرتبط بالمواقف والتمثلات السيكو-اجتماعية. وتعكس سوق الثروات الرمزية "وضعية رمزية" تشمل حالة إنتاج الثروات غير المادية، والعلائق الاجتماعية لإنتاجها في زمن ومجال وظيفيين محدّدين. والثروات المقصودة هي، بالأساس، منتجات ثقافية وفنية ولغوية يتعيّن تحليلها من خلال التعرف على من يستثمرها من الأفراد والجماعات، قصد التموقع المميّز في المحيط ومحاورته والتأثير فيه.

(و) تولّد "الهيمنة الرمزية" في خضم التفاعل بين المنتجات الرمزية وضعية السيطرة التي تتمتع بها الفئات المستفيدة من مآل الصراع والتنافس بين الثروات الرمزية. وتتمظهر هذه الوضعية عبر الموقع المتميز الذي تحتله المنتجات ذات القيمة الاجتماعية المضافة في سلّم المنتجات الرمزية، بفعل اشتغال اختيارات السياسة الثقافية واللغوية

للدولة و/أو دعم بعض الجماعات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية المهيمنة والتي تمارس سلطتها المادية عبر السلطة الرمزية.

(ز) ويمثل "الاختلاف الرمزي" الصيرورة التي تعبر من خلالها مجموعات أو أفراد عن تميزها الثقافي و/أو اللغوي في علاقتها بالثقافة أو اللغة التي توجد في وضعية الهيمنة. وعلى هذا النحو، فإنّ إثبات الاختلاف أمام الهيمنة، هو إستراتيجية وقائية للهوية الجماعية أو الفردية. والسؤال الوارد هنا يتعلّق بمقدور الجماعات المستضعفة الحفاظ على هويتها وثقافتها في ظل وضعية موسومة بالمنافسة الشديدة والتراتبية المجحفة وعلائق الهيمنة الحادّة.

(ح) تعني "السلطة الرمزية" نمط من السلطة يفرضه الدعم المؤسسي و/أوالاعتراف المجتمعي. ويتمثل في أنواع مختلفة من السلطة قد تكون اقتصادية، سياسية، ثقافية وغيرها. وخاصّية السلطة الرمزية أنها تستطيع، بنوع من المخاتلة والمكر، أن تخفي حقيقتها كسلطة تمارس العنف والتعسّف. وتكمن قوّة هذه السلطة ونجاعتها، عموما، في احتكار المعرفة العالمة، وينتج هذا الاحتكار عن نوع من الاعتراف المجتمعي. وقد تتمتّع بعض المنتجات ومنتجيها بامتلاك السلطة الرمزية وإن كانت غير عالمة. ذلك أنّه، في الواقع، تمثّل سوق الممتلكات الرمزية نسقا مركّبا من أسواق جزئية مرتّبة وفق تراتيبة معينة، تحكمها عوامل اقتصادية واجتماعية ومجالية وغيرها.

(ط) وأخيرًا، يفيد مفهوم "الرأسمال الرمزي" أشكال الرأسمال، منها الاجتماعي والثقافي والفني والرياضي، الخ، حيث يحظى الفرد بالاعتراف به داخل المجتمع. ويتمّ ذلك حسب تشغيل مستويات الإدراك ومعايير التقسيم والترتيب وأنماط التراتبية والكفايات المعرفية والكفاءات المهاراتية. وكلّها تمثّل، على درجات معينة، نتاج استبطان

البنى الموضوعية لحقل من حقول الثقافة. هكذا، فإنّ الرأسمال الرمزي يحدّد الوضع الاجتماعي للأفراد، ويتمثل في المكانة الاعتبارية للفرد والتشريف به والشكران له.

تلكم أبرز الأدوات المفاهمية التي سيتمّ توظيفها أثناء تحليل التمظهرات الملازمة لاشتغال علائق الهيمنة والاختلاف في سوق الممتلكات الرمزية الموجودة في الحقل الثقافي المغربي المعاصر. وكخلاصة، فإنّنا نقترح خلال هذا المؤلّف بعينه اعتماد مقاربة أركيولوجية للمعرفة، والتي يتم إنتاجها بالمغرب، بقيامنا بتوصيف الممارسات الخطابية المنظور إليها في ذاتها باعتبارها آثارا (انظر Foucault, 1966)، متوخيا في ذلك تقديم تحليل للمظهر العام لما يمكن تسميته ب"الحقل الخطابي الثقافي"، أي مختلف الخطابات التي تروم التنظير والشرعنة لبعض البراديغمات. إنّ مفاد الأطروحة المركزية، التي نقترحها لفهم هيكلة الحقل الثقافي المغربي، أن مختلف الخطابات توجهها مشاريع، وتحركها عقلانيات مختلفة. وبالنظر إلى افتقار هذه الخطابات إلى بناء علاقات قطيعة، وتجاوزات براديغماتية، فإنّها تعطي للبنية الثقافية الشمولية شكلا ومادّة مركّبين، تكون ضمنها البنيات الدنيا مصدرا لانفجارات داخلية متكرّرة. وكما أسلفنا، فإنّنا سنستعمل هنا مفهوم "الثقافة" بمعناه الأنتروبولوجي، وسنتحدّث عن الثقافات بصيغة الجمع وليس بصيغة المفرد، علما أنّ مختلف الفرق الاجتماعية تختلف من حيث موقعها في التراتبية الاجتماعية، بالقدر نفسه الذي تختلف في أفكارها، وممارساتها الرمزية الخاصّة في إطار البنية الاجتماعية عينها. ويتميّز هذا التصوّر للثقافة الشاملة والمتنوّعة المظاهر، عن التصوّر الإيديولوجي للثقافة باعتبارها وحدة مجرّدة، متراصّة ومتجانسة تخفي الاختلاف باسم أسطورة التوحّد، وتضمر رهانات الهيمنة الرمزية نتيجة مناورة ذرائعية. لنتفق كذلك على اعتبار "الخطاب" مجموعة منظّمة من القضايا المعلنة انطلاقا

من موقع خاصّ للإنتاج الرمزي من طرف فاعلين ثقافيين، قد يكونوا مثقفين، أفرادا أو جماعات، يتمتّعون باعتراف ملموس، أو قانوني، عن طريق ممارسات وإجراءات مختلفة. ويمكن لهذا الاعتراف أن يصدر عن هيئة تشغل موقعا مهيمِنا، أو مهيمَنا عليه داخل الحقل الثقافي. بذات المعنى، تصبح مختلف البراديغمات المهيكلة لحقل الإنتاج الرمزي في حالة تنافس، معبّرة عن رؤية حول العالم للمجموعات المتضاربة. وتكمن وظيفتها الاجتماعية القصوى في ضمان امتلاك السلطة الرمزية، مستخدمة في أغلب الأحيان استراتيجيات تتأسّس على العنف الرمزي.

تمفصلات المؤلّف

انطلاقا من الإشكالية العامة للهيمنة والاختلاف في السوق الرمزية، نسعى في هذا المؤلّف إلى دراسة ميكانزمات المنافسة الرمزية التي تميز التشكيلة المغربية، بانكبابنا على تنوع التعبيرات الثقافية الموجودة، والمنقولة على التوالي عن طريق العربية المعيار، والعربية الدارجة، والأمازيغية. ويروم اختبار الوظائف الثقافية إلى تقدير القيمة التبادلية لهذه التعبيرات في السوق الوطنية للثروات اللامادية، واستكشاف سيرورة تبخيس ثقافات الهامش بالتلازم، عن طريق سريان قوانين هذه السوق. يتعلّق الأمر، باختصار، بفهم وضعية الهيمنة باعتبارها منتوجا، وملامسة شروط إنتاجها وإعادته. إسهاما في تحليل هذه الإشكالية، سنتناول، على التوالي في الفصول الأربعة التي يضمّها هذا المؤلّف، الإشكالات التالية: هيكلة الحقل الثقافي، ودينامية علائق مكوّناته؛ وجدلية الهيمنة الرمزية والاختلاف الثقافي من خلال بعض تجليات السلطة الرمزية؛ والتفاعل بين أوجه الثقافة المحلية ومظاهر من العولمة الثقافية؛ وأخيرا، الرهانات الأساسية التي تواجهها عملية تدبير التنوّع الثقافي، وسيتمّ التركيز على التراث والحداثة والتغيير والديمقراطية والتنمية. هكذا، سيقودنا تحليل

الحقل الثقافي تباعا، إلى توصيف الفترات التاريخية الأكثر بروزا في تكوين هذه السوق، ثم ننتقل إلى تفسير مختلف الخطابات المؤسّسة لباراديغم النزعة التراثية، وباراديغم الفكر المنشغل بإدماج الثقافة داخل الحداثة من منظور دينامي (انظر Elkouche & al., 2014). وبعد ذلك، سنتناول بالتحليل أهم الرهانات التي تواجه تدبير التنوع الثقافي. وسنختم المؤلَّف بلازمة تعود بنا إلى الإشكالية المركزية للهيمنة والاختلاف في الحقل الثقافي مشدّدين على أهمية النظرية والتنظير للرهانات الثقافية في المحيط المحلّي، وفي ضوء معطيات العولمة.

وتجدر الإشارة إلى أنّ المادّة الخام لهذا المؤلّف تتكوّن من مقالات سبق وأن صدرت للكاتب باللغة الفرنسية وهي معروضة ضمن قائمة المراجع؛ وقد تمّت إعادة تركيبها وتنسيقها ومفصلتها، على أساس إشكالية الهيمنة والاختلاف في تدبير التنوّع الثقافي بالمغرب، وفق مقاربة تحليلية ونقدية.

الفصل الأول

دينامية الحقل الثقافي

هيكلة الحقل الثقافي

تمهيد

يتوخى هذا الفصل توصيف سيرورة تكوّن الحقل الثقافي المغربي عبر مختلف حقب التاريخ، وهي على التوالتي مرحلة ما قبل الإسلام، والمرحلة الممتدّة من الفتح الإسلامي إلى فترة الاستعمار الأوروبي، ثم المرحلة ما بعد الاستقلال. ولكل من هذه الفترات خصائص ومميّزات سنعرض لها في ضوء رؤية ديناميّة للتحوّل الثقافي.

إنّ تحليل حقل الإنتاج الرمزي بالمغرب وإبراز آليات اشتغاله ليس عملا يسيرا، فهو يستلزم مقاربة متعدّدة التخصصات، تستحضر،على الأقل، الإسهام العلمي للتاريخ، والسوسيولوجيا، وسيميولوجيا الوقائع الثقافية. ومن حسن الحظ، أنّنا نتوفّر على بعض الدراسات المنجزة حول الحياة الثقافية في عهد بعض الدول الحاكمة التي تعاقبت على حكم المغرب. لكن جلها يتعلّق، بالخصوص، برسم مشهد لقطاع إنتاج رمزي لثقافة "النخب المخزنية"، حيث لا تقدم لوحة موسعة لهيكلة الحقل الثقافي المغربي وإعادة هيكلته، على شاكلة أنموذج (paradigme)، في إطار علائق التنافس، والتراكم، والقطيعة. وعلى الرغم من ندرة البحوث المعمقة حول أركيولوجيا المعرفة (انظر Foucault, 1969)، تنم عن الدراية والكفاءة الضروريتين، ثمة بعض المحاولات التي نقتبس منها معطيات نعيد صياغتها من أجل الإسهام في وضع تاريخ تكوّن الحقل الثقافي، حتى نتمكن إلى درجة ما، من إماطة لثام النسيان عن تشكّله، ذلك النسيان الذي أدى إلى إقصاء فرع من حقل الإنتاج الرمزي وحصره في دائرة اللامفكر فيه.

تتمثل أطروحة العمل التي يشملها التحليل المقترح في هذا الفصل في كون المجتمع المغربي قد عرف عبر تاريخه، على ما يبدو، ثنائية ثقافية قطبية، ممثّلة في التعايش المتوازي لثقافة النخبة أي ثقافة الخاصّة، من جهة، وثقافة العامّة، من جهة أخرى. فالقطب الأوّل ينتمي إلى السلطة الرمزية، أي سلطة النفود، وسلطة الجدارة، والإيهام، والقدرة المؤسّسية على تشكيل رؤية العالم، وشرعنة الخطاب المهيمن؛ وتسمّى أيضا ثقافة عالمة، وكلاسيكية، ونخبوية، أو كذلك ثقافة مهيمنة. ويتمثّل القطب الثاني في الثقافة غير العالمة، وهي الثقافة المنتجة والمستهلكة في إطار الفضاءات الاجتماعية الهامشية؛ ولذا تنعت بالفلكلور، أو الثقافة الشعبية، أو أيضا "الثقافة المعيشة"، بحسب اصطلاحات مولود معمري (انظر Mammeri, 1971). ويمكن أن نضيف أيضا أنّها ثقافة مُهيمَنٌ عليها، على اعتبار أنّها تحتلّ أسفل السلّم في تراتبية سوق الثروات الرمزية.

حول الإنتاج الرمزي لفترة ما قبل الإسلام

إنّ المعلومات المتوفّرة حول حالة الإنتاج الرمزي معلومات جزئية، وذلك نتيجة قلّة البحوث الأركيولوجية. تشير الأبحاث المنجزة في مجال ما قبل التاريخ (انظر Ayache, 1964) أنّ بلاد شمال إفريقيا، عرفت صناعات ما قبل تاريخية. تعتبر صناعة العصر الحجري القديم بشمال افريقيا، من أقدم الصناعات في العالم. وتتمثّل في الدبابيس، والحربات، والحصبات المخدومة، والأحجار المنحوتة. ويضمّ المنجم المعدني *لتيط ملّيل* منتجات تبيّن التطوّرات الهامّة في صناعة الأدوات، منها المقدّات، المجرفة، المثقاب، الرؤوس الهرمية. علاوة على هذا، فإنّ العصر الحجري الأخير قد سجلّ تطوراً مميّزاً في التقنيات، وتشهد على ذلك آثار القرية ما قبل التاريخية *لواد بهت*، حيث نجد الفؤوس المصقولة، والمقدّات، والرُّحي، وقطع الخزف. كما نجد في أماكن أخرى مستحثات صخرية لآثار ميغاليتيكية. وتشهد الأسلحة، والعربات المجرورة على استعمال الأدوات

النحـاسية، إلخ. تؤكّد هذه المؤشّـرات على وجـود ثقــافة متطوّرة يقيّمـها A. Ayache في كتابه بقوله: "إنّها هنا آثار أناس مثبّتة على الأرض، أنجزوها عبر التطوّرات الحاسمة، عن طريق صقل أدواتهم، وأسلحتهم، بحكّها بطريقة تجعلها تتخذ صيغة دقيقة، وقد شهدت المنطقة زرع القمح والشعير، ودقّ الحبوب، وتربية الخروف والشاة، والثور والحمار. كما توفّرت على مصادر غذائية مستقّلة عن مصادفات الجني والصيد، وأيضا بناء قرى متينة" (انظر Ayache نفس المرجع).

كان الإنسان "المغربي" إذن مزارعاً ومربّيا للماشية ومبتكرا، منذ العصر الحجري الأخير. وتقدّم النصوص الإغريقية واللاتينية العتيقة سكّـان المغـرب (الموريزيون)، باعتبارهم شعوبا متعدّدة الأصول، يقوم البعض منهم بالانتجاع والرعي، ويسكنون مآوي متنقّلة، محمولة على العربات، بينما يمارس البعض الآخر الفلاحة (القمح الصلب، والشعير) وتربية المواشي، ويسكنون الكهوف، والمآرب الصلبة. والجدير بالذكر أنّهم يقطنون تجمّعات سكنية في صورة قرى. وقد عرفت هذه الشعوب بعض الصنائع، حيث كانت النساء يشتغلن بنسج الملابس من صوف الحيوانات، ويصنعن الأباريق والجرر والقصاع من الطين. كما أنّ الرجال كانوا يصنعون الأدوات والآليات، من الخشب والحجر. وكانوا يؤمنون بتعدّد الآلهة، ويعبدون النجوم والكواكب، وعفاريت المنابع والكهوف، والخرافات، الخ. وكانوا يمارسون طقوس السحر، وعبادة الأموات. وكان نظامهم الاجتماعي مؤسساً على قاعدة عائلية وعشائرية، كما أنّ ملكية الأرض كانت جماعية؛ وتعيش الجماعات نوعاً من الاكتفاء الذاتي.

وقد بقيت من المرحلة ما قبل الرومانية آثار رمزية لها أهمّيتها، خاصّة بعض الكتابات الليبية-الأمازيغية التي تمّ اكتشافها بتطوان ووليلي وباناصا وساحل الرباط ولكسوس، وفي الأطلس الكبير. وهي منقوشة على النصب الجنائزية، وعلى الخزف، أو قرب المستحثات الصخرية. ويعود

أقدمها إلى ستّة قرون قبل المسيحية على الأقلّ (انظر Galand, 1966). وتؤكّد الكتابات الليبية أنّ الأمازيغ كانوا يكتبون لغتهم بحرف خاصّ، يسمّى الحرف الليبي. وتبيّن الكتابات المزدوجة الليبية-القرطاجية، والليبية-اللاتينية، المكتشفة في مختلف مناطق إفريقيا الشمالية، أنّ اللغة الأمازيغية كانت بكلّ تأكيد مكتوبة في عهد الدول الأمازيغية الحاكمة، وأنّه تمّ الاحتفاظ بهذه الكتابة رغم الاحتلال القرطاجي والروماني.

كانت الحياة الثقافية لإفريقيا الرومانية مزدوجة، كما هو الحال في الفترة القرطاجية. ورغم كون موريتانيا الطنجية (المغرب) لم تقدّم أسماء كبيرة في الحياة الثقافية لتلك الحقبة، فإنّه يمكن القول إنّ النخب الأمازيغية شاركت في الثقافة الرومانية بمساهمتها في إنتاج الثقافة المهيمنة، خاصّة رجال الثقافة المنحدرين من الولايات الرومانية (نوميديا، وقرطاج). وكانت الثقافة الدنيوية ممثّلة لدى Fronton، الذي كان أستاذاً للإمبراطور Marc-Aurèle، وهو مع Apulée من كبار الفلاسفة والأدباء في تلك الحقبة. وقد بصمت مجموعة من الأسماء المشهورة مجال الثقافة الدينية، خاصّة المسيحية، من أمثال Saint-Cyprien، الذي يعدّ من شهداء المسيحية الأوائل؛ وDonat Saint مؤسّس كنيسة الفقراء، و Saint Augustin، القديس أوغسطين، أحد كبار دكاترة الكنيسة. واستفادت الثقافة العالمة بطبيعة الحال من الرعاية التي كان ينتهجها الأباطرة، وأقوياء تلك الفترة. وللتذكير، فإنّ الإمبراطورية الرومانية عرفت أباطرة وسيناتورات، وموظّفين كباراً من أصول أمازيغية؛ ويظلّ Septime Sévère، وCaracalla، من أشهر الإمبراطوريين المرموقين.

يتمّ التعبير عن الثقافة المهيمنة لتلك المرحلة عبر الآدب، خاصّة الفنون. وتبقى أهمّ الانجازات، هي *قوس النصر* المهدى إلى كاراكالاّ، والكنيسة القديمة بـ *وليلي*، *وساحة بناصا*، وسلا، والتماثيل الحجرية والبرونزية والرخامية. وبالنسبة إلى ثقافة العامّة، فقد تجسدت في الهندسة

القروية والفنون المنزلية والحلي والخزف والأعمال الجلدية، إلخ. وقد كانت على درجة راقية على المستوى الجمالي رغم بساطة المادّة التي تستخدمها، قياساً إلى الثقافة المهيمنة. ولا شكّ أنّ فقر المادّة هذا يعكس فقر الشعوب التي سلبتهم الإمبراطورية أراضيهم.

بعض مواقع الإنتاج الرمزي في الفترة الإسلامية

حمل المسلمون إلى بلاد الأمازيغ، إبّان الفتح الإسلامي في النصف الثاني من القرن السابع الميلادي، ديانة جديدة، الإسلام، ولغة وثقافة مستحدثتين ، وهما اللغة العربية والثقافة العربية-الإسلامية. وقد كان هذا الحدث منعطفا مهيكلا في تاريخ المنطقة حيث سيجبّ الإسلام تدريجيا مسيحية النخب، وتعدّد آلهة الأهالي، ثم ستعوّض الثقافة العربية والإسلامية الثقافة اللاتينية، رغم بقاء بعض آثار هذه الأخيرة بشكل جلي، حتّى أيامنا هذه، من خلال المآثر التاريخية، والتقويم الفلاحي، والمعجم الزراعي. وستتقوى اللغة والثقافة العربيتان إبّان الحقبة الإسلامية مع تبنّيهما من طرف أنظمة الحكم المتعاقبة، عربية وأمازيغية.

كانت الثقافة العالمة، العربية-الإسلامية، في المرحلة الأولى بالمغرب، مجرّد صدى شاحب للثقافة في المشرق وفي الأندلس، ثمّ تحوّلت المنطقة بعد ذلك تدريجيا إلى مركز مميّز للإنتاج الرمزي بعد سقوط الأندلس واستقرار وفود من الأندلسيين المسلمين بالمغرب. لعلّ بروز نخب أمازيغية متضلّعة في اللغة العربية والثقافة الإسلامية من الظواهر الثقافية البارزة في هذه الفترة. ولقد احتلّ بعض أفراد هذه النخبة مقدّمة المشهد الثقافي، من قبيل الجرّاوي في زمن الموحّدين، وأبي القاسم الجزنائي في عصر المرينيين، وعبد العزيز الفشتالتي أيّام السعديين، والحَسن اليوسي وبعده المختار السوسي في عهد العلويين. وستتطوّر الثقافة المغربية العالمة ببطء في ظلّ مختلف الدول الحاكمة، لتتخلّص نسبيا من وصاية الثقافتين الأندلسية والمشرقية. لم تكن الكتابات الأدبية

الأولى في عهد الأدارسة سوى نسخة خافتة من الكتابة الشعرية العربية الأموية، ثم تمرّس الشعراء داخل المراكز الثقافية لتلك المرحلة، بما في ذلك فاس والبصرة ونكور وسجلماسة وطنجة وأصيلة، حيث كانوا يستفيدون من سخاء الحكم الإدريسي، الذي اعتبرهم بالنسبة إليه "مدوّنين" رسميين. وقد صاحب تأسيس مدينة فاس، من طرف إدريس الثاني، بروز فنّ محلّي، تعود تقنياته وانجازاته إلى مهنيين مبدعين أندلسيين.

بعد ذلك، تمّ تدبيرالتعايش بين إسبانيا المسلمة وبلاد المغارب، تحت حكم المرابطين، وجلبت الرعاية، التي كانت تقوم بها الدول الحاكمة، مجموعة من الشعراء، مثل ابن الجودي وابن شرف؛ وقضاة مثل القاضي عياض، ابن عشرة؛ ومجموعة من المهندسين المعماريين الذين تمّ الإجهاز على غالب أعمالهم مع الحكم الموحّدي، ولم يبق من انجازاتهم سوى القرويين بعد ترميمها، وكذا مدينة مراكش. وفي واقع الأمر، فإنّ الدولة الموحّدية، هي التي جعلت من المغرب موقعا مميّزا للثقافة العربية-الإسلامية العالمة، سواء في أشكالها الأدبية أو في منجزاتها الفنية. وقد حظي شعراء البلاط بعناية مميزة، فصار الشعر فنّا في خدمة الدولة، كما تحوّل الشاعر إلى خادم للإيديولوجيا الموحّدية. وهكذا أصبح الغرض الشعري المهيمن هو مديح الأمير؛ ومن أشهر الشعراء، أحمد الجرّاوي، وابن حبوس في عهد الأمير عبد المؤمن. وبدوره، قد جمع ابنه يوسف من حوله مجموعة من الأطبّاء الفلاسفة، من أمثال ابن زهر وابن طفيل وابن رشد. ولم يكن الموحّدون رعاة للثقافة والفكر والفن فحسب، بل كانوا أيضا بناة مرموقين، حيث يعود لهم الفضل في بناء مساجد تازة والكتبية بمراكش، ومسجد تنمل وقصبة مراكش، وأسوار الرباط وأبوابها، وقصبة الأوداية، ومسجد حسان بالرباط، الخ. ومع الدولة الموحّدية الحاكمة، تمّ تثبيت الحضارة الأندلسية بأرض المغرب بشكل مستديم. وقد منح الموحّدون الوقت الكافي للمؤسّسات والفنون والتقنيات الأندلسية-الإسلامية

لكي تتجذّر في المدن المغربية، بتوسيع مجال التعايش بين الجزيرة الإيبيربة المسلمة، و"بلاد البربر".

وبلغ شعر البلاط تحت حكم المرينيين مستوىً يضاهي شعر شعراء الأندلس. ومن أشهرهم نذكر الملزوزي والمكناسي. وبرز النقد الأدبي مع الجزنائي الذائع الصيت، وهو نموذج يمثّل نشوء نخبة أمازيغية مندمجة في الثقافة العالمة منذ هذه الحقبة. وقد كتب ابن الأحمر، الوارد لدى ابن شريفة حول هذا الموضوع، ما يلي: "من الملفت للانتباه أن يتقن أمازيغي الأصل اللغة العربية تماماً، ويبلغ درجة عليا في بلاغتها وجماليتها، رغم أنّه ليس عربي الأصل". وقد عرف النثر، هو الآخر، نوعاً من الازدهار مع بعض المشاهير من أمثال لسان الدين بن الخطيب وابن خلدون والعبدري الحاحي وابن بطوطة. ويصحّ أن نسجّل هنا أنّ الشعر اللهجي (الزجل)، عرف انطلاقته في عهد المرينيين. وقد ظلّت الموشّحات والموسيقى الأندلسية، (الآلة)، اللون المفضّل عند النخب الحضرية (انظر ابن شريفة، 1987، ص. 43). ويظل كذلك العمل الفنّي الذي خلفه المرينيون عملا مميّزا، تشهد على ذلك الزوايا التي شيّدوها، بكلّ من تازة ووجدة وتلمسان وفاس وسلا ومكناس ومراكش، والمقبرة الكبيرة بشالّة. كما تمّ تشييد مجموعة من المدارس في مدن مغربية كثيرة في عهد أبي الحسن المريني، مثل تازة ومكناس وسلا وأزمّور ومرّاكش، الخ. وقد شيّد إبنه مدرستين تحملان اسمه، في مدينتي فاس ومكناس.

نشأت تحت حكم السعديين ثقافة مغربية متميّزة، ثقافة غير ممركزة، مستقلّة عن الأندلس المفتقدة نهائيا. وتميّزت هذه المرحلة بعدم تمركز مناطق الإنتاج الرمزي الذي انتقل من فاس نحو الهامش، أي نحو الجنوب مثلا. ولعلّ من سمات الوضع الثقافي الجديد انّ الأسماء البارزة للثقافة العالمة تنحدر من المغرب العميق، وليس فقط من العائلات ذات الأصول الأندلسية. ويبقى الشاعران الأكثر شهرة، هما الفشتالتي والتمنارتي اللذان

ينتميان إلى النخب المحلّية. والجنس الشعري المفضّل هو الشعر الملحمي الذي يتغنّى بالجهاد ضدّ المحتلّ البرتغالي، وخاصّة انتصار السلطان أحمد المنصور في معركة وادي المخازن. واكتسب الملحون إقبالا لدى الأمراء السعديين، فتطوّر ليصبح جنسا ذا طابع موسمي، خاصّة بمناسبة عيد المولد النبوي. وبرز في الجنس التاريخي الرسمي مؤرّخون من أهمّهم الفشتالي، والناصري، والمقري، والإفراني. وتتمثّل أهمّ انجازات السعديين على المستوى الهندسي في مراكش، في قصر البديع، ومسجد باب دكّالة، ومسجد المواسين، ومدرسة بن يوسف، ومقابر الشرفاء. كما شيّدوا بفاس جناحين تابعين للقرويين. وبالنظر إلى الدعم الذي حظيت به الزوايا بشكل أساسي في عهد السعديين، فإنّ بروزها كان ظاهرة غير مسبوقة داخل المجتمع المغربي، حيث أسّست موقعا جديدا للحقل الديني. وأهمّ هذه الزوايا هي الدلائية في الأطلس المتوسّط (انظر دراسة محمّد حجي، وDrouin, 1975)؛ وزاوية إليغ في الأطلس الصغير(انظر المختار السوسي)، وتمگروت في الجنوب الشرقي؛ والزاوية المشيشية بالشمال (انظر D. Hart, 1976 بالنسبة لمنطقة الريف).

لقد مثّل المغرب في بداية حكم العلويين حصنا بارزا للغة والثقافة العربيتين، إذ كانت اللغة والثقافة التركيتين، هما المهيمنتان في جميع مناطق حكم الإمبراطورية العثمانية. ومن أهمّ رجالات الأدب والعلوم الدينية وأشهرهم، نذكر اليوسي وابن زاكور وابن الونّان والعمراوي وأكنسوس، الخ. وتمثّلت أهمّ الأجناس الشعرية في المديح والرثاء. وتميّزت الآداب أيضا بتثمين النثر الفني، أي المقامات. ومن الأسماء النافذة في الشعر العربي الدارج (الملحون، والزجل) المدغري ومولاي عبد الحفيظ العلوي، والسناني. هكذا تأثّر الأدب المغربي العالم بتيارين، تيار الشعر العربي الفصيح (ما قبل الإسلامي والأموي والعباسي)، وتيّار الشعر الأندلسي. وعلى مستوى المعمار، فمن أهمّ الأعمال، قصر مكناس

ودار المخزن وقصر الباهية ومسجدي للاّ عودة والروى بمكناس ومسجد فاس الجديد، وباب الگيسة بفاس وجامع السنّة بالرباط ومصلى سلا.

وتظلّ مواقع الإنتاج الثقافي المغربي الرمزي الثلاثة للقرون السابع والثامن والتاسع عشر، هي فاس ومرّاكش وسوس. وقد كتب Berque (1958) عن فاس أنّها تعتبر قطبا مميّزا لكبار علماء التقليد العربي الإسلامي، والطرق الصوفية. وتكمن قوّة مدرسة فاس في مساهماتها في مجال البلاغة والأسلوب، ممّا جعلها تتبوّء مكانة اعتبارية في المشهد الثقافي المغربي إلى يومنا هذا. ومن جهة ثانية، تمثّل مرّاكش القطب الجنوبي لهذا المشهد رغم تراجعها في عهد المرينيين. وعاصمة السعديين هذه، هي بامتياز مركز ثقافة الجنوب، حيث كانت تقصده مختلف الفعاليات الثقافية. ومن مميّزات الإنتاج الرمزي لمرّاكش أنّه شفهي بصفة خاصّة، حيث يتكوّن من العبادات، وفنّ القضاء، والأوراد الصوفية، كما يضمّ الأدب. أمّا جهة سوس، فقد مثّلت القطب الثالث للإنتاج الثقافي في تاريخ المغرب. فهي الدائرة الرسمية للزاوية الجزولية التي أسّسها الجزولي المتوفّى سنة 1564. وقد تخصّصت المدرسة الجزولية في الفقه والنحو والأدب. وتتمثّل أصالتها في استعمال اللغة الأمازيغية في التعليق على النصوص المكتوبة باللغة العربية، إضافة إلى أنّها تستمدّ قوّتها في تنظيمها للعلاقات والتي تجمع العلماء الصوفيين بساكنة العالم القروي والتي ينحدرون منها. وحسب Berque، فعلى مستوى التنافس الرمزي بين الأقطاب الثلاثة يبقى قطب مرّاكش متّسما "بأسلوبه العميق، المفعم أيضا بالعنف الجنوبي"، ممّا يجعل منه ذلك الصامت الكبير الذي أعاد بناء تاريخ المغرب، على امتداد القرون، بين الفينة والأخرى.

لقد سنحت هذه الإطلالة التذكير بأهمّ مراحل سيرورة تكوّن حقل الإنتاج الرمزي وهيكلته، علما أنّ بروز الثقافة المهيمنة وتطويرها وبسط نفوذها مرتبط بالدائرة الرسمية، بالدرجة الأولى، وبإسهامات نخبة

الهامش، بدرجة أقلّ. إنّ هذا الاستنتاج مؤسّس، في واقع الأمر، على تعميم ذي طبيعة تجريبية، تمّ إدراكه من طرف ملاحظ ثاقب الفكر، هو ابن خلدون، الذي كتب في "المقدّمة" (ص. 322): "حضارة الأمم هي من صنيع الدول، وهي تتطوّر في علاقتها بتطوّر الدولة". ويؤكّد المؤرّخ الشهير، علاوة على ذلك، أنّ تطوّر الثقافة والحضارة بالمغرب قد انطلق في عهد الموحّدين، بفضل مساهمة الأندلسيين الذين اجتذبتهم الرعاية التي كان ينتهجها الحكم الموحّدي. وقد نجد هذا الأمر واردا لدى كلّ الدول الحاكمة المهتمّة بتعضيد نفسها بنخب زمانها، والتي كانت هي الأخرى، محفّزة بسخاء أهل الحكم. كما يمكن أن نستنتج من خلال هذه الوضعية أنّ السمة التقليدية للثقافة المغربية تجد تفسيرها في طبيعة العلاقات بين الحكم ونخبه.

فإذا كان ذلك هو وضع الثقافة العالمة، فإنّ وضع الثقافة غير العالمة للجماعات القروية، وضع مجهول في الغالب الأعمّ، اللهم بعض الاستثناءات. وممّا يفسّر ذلك أنّ المؤرّخين الرسميين، ومدوّني الأخبار، لا يوثّقون سوى الأحداث البارزة على الساحة الرسمية، خاصّة منها الأحداث الكبرى لرجالات السلطة؛ ونادرا ما تحمل أعمالهم معلومات حول ثقافة الهامش. لهذا، من العسر الحديث بنوع من الوثوق، عن الثقافة المنتجة خارج مواقع الإنتاج الرمزي الرسمي، باستثناء نزر قليل من المأثور الشفهي العربي الدارج، ومن تجلياته أشعار الملحون للمغراوي، ورباعيات الشاعر الصوفي سيدي عبد الرحمان المجذوب. وينقسم الأدب العربي التراثي إلى جنسين: الزجل والملحون. ومن أشهرشعراء الزجل، وهو مدوّن بالعربية العامية، ابن قزمان، أحد أوائل شعراء الزجل في القرن الثاني عشر. أمّا المرينيون فقد اعتنوا بالشعراء، أمثال التازي والزرهوني. وبالنسبة إلى الملحون، فقد فرض الجنس نفسه، بشكل خاصّ مع السعديين، الذين كانوا ينظّمون مناظرات شعرية بمناسبة عيد المولد النبوي، ويغدقون بكرمهم على الشعراء. ونعلم أن المغراوي، مثلا، كان

أحد أفضل الشعراء بالنسبة للمنصور الذهبي. وبدورهم، كان الملوك العلويون الأوائل، يعشقون الملحون، حيث جلبوا إليهم مجموعة من الشعراء من أمثال المنداسي والمدغري والسناني، وكان السلطان مولاي عبد الحفيظ نفسه ناظما للملحون. ويتساءل بعض الباحثين إن كان الملحون ينتمي إلى الثقافة العالمة أو للثقافة الشعبية. والجواب على التساؤل لن يكون يسيرا، إذ الملحون، دون شكّ، مظهر من مظاهر ثقافة المركز، على اعتبار أنّ جزءا منه أنتج بدافع من الحكم السلطاني، وتحت تأثيره. لكنّه، من جهة أخرى، لا يمكن نفي كون الملحون منتوج للحرفيين، ورافد من ثقافة الحنطة. ثمّ إن خصوصيته الشعبية تكمن في كونه يردّد، أو يكتب بالعربية العامية دون غيرها.

أمّا تعبيرات التراث الأمازيغي، فلم تنل حظها من العناية، في حين أنّها تتضمّن كنوزا من الأشعار والحكايات والخرافات والأمثال والأقوال المأثورة، والفنون القروية، مثل المعمار والحلي والزرابي والجلد، الخ. والشخصيات التراثية الأكثر شهرة، هو ناظم الشفهية، سيدي حمّو الطالب. ولا يتضمّن الإنتاج الفكري الأمازيغي الذي وصلنا، سوى بعض النصوص المكتوبة، التي تتمحور خاصّة حول مسائل العقيدة والفقه والتصوّف. وأشهرها، مخطوطات أزناگ وأوزال وغيرهما، وهي بلسان تاشلحيت. وهناك نصوص مخطوطة أخرى في اللغة نفسها، وهي عبارة عن مؤلّفات في المعاجم والفلك والطبّ التقليدي، والسحر، وهي من إنتاج علماء وفقهاء من أمثال الهلالي والبعقيلي والدرقاوي والتيملّي، الخ.

ولعلّ إشكالية الثنائية "الثقافة العالمة" مقابل "ثقافة الهامش"، هي إشكالية ناتجة عن دينامية القوى الاجتماعية التي تخصّ كل نمط ثقافي على حدة. لذا، فإنّنا نرى أنّ دائرة تأثير ثقافة السلطة المركزية تتّسع رقعتها كلّما تتقوّى تلك السلطة، ممّا يسهم في هيمنة ثقافتها، وذلك ليس فقط داخل منطقة نفوذها الطبيعية، والتي هي المدينة وضواحيها، وإنّما أيضا، داخل مجالات الهامش الذي قد يستسلم لحكمها. إلاّ أنّ هذه

السيرورة تعرف حركة جزر من فينة وأخرى، وخاصّة إبّان مراحل تراجع السلطة حيث يتّسع مجال ثقافة الهوامش ويتقلّص مجال الثقافة الرسمية. إنّ الاختلافات والتناقضات واضحة أيضا بين الثقافتين، وهي بذلك تعكس حالة العلاقات بين الحكم والجماعات الهامشية، حيث تكون رقعة فضاء هاته أو تلك لزوما لطبيعة هذه العلاقات. وهكذا يمكن القول إنّ آليات الإنتاج الرمزي تابعة، بالدرجة الأولى، للحكم المركزي بشكل يجعل المنتجين للثقافة مرتبطين به ويتمتّعون، مقابل ذلك، بالجاه والنفوذ والامتيزات المادّية والرمزية. وقد تكون النخبة دينية أو دنيوية؛ وكأمثلة على ذلك، القدّيس دونا والقدّيس أوغسطين وأفولاي، إبّان المرحلة المسيحية؛ والقاضي عياض، واليوسي ولسان الدين بن الخطيب في المرحلة الإسلامية. وبالنسبة لمنتجي ثقافة الهوامش، فهم مجهولون في الغالب، بحكم التهميش والهشاشة والتبخيس الذي يطال هذه الثقافة. إلاّ أنّ هذه الصورة التي تقابل القطبين الثقافيين الكبيرين، الثقافة العالمة من جهة، وثقافة الهامش، من جهة أخرى، قد تبدو صورة مختزلة للواقع. ذلك أنّ براديغما ثالثا من الإنتاج الرمزي العالم البديل، وهو صادر عن الهامش، يتمّ التعبير عنه عبر نخبه، ومن خلال الخطاب الديني الجذري، ويحمل ثقافة مضادّة تناهض الثقافة المهيمنة (بالكسر). وهو حال الدوناتية إبّان العهد الروماني المسيحي، وحال الخوارج، والدعوين داخل الزوايا، ومختلف النحل الإسلامية التي تناقض السلطة إبّان المرحلة الإسلامية.

لقد برز التصوّف في حقل الإنتاج الرمزي في المغرب بصفته أنموذجا قويّا، منذ الموحّدين على الأقلّ. وكان كبار المتصوّفة، هم مولاي بوشعيب الردّاد، وسيدي حرازم، ومولاي بوعزّة، ومولاي عبد السلام بن مشيش، وسيدي بلعبّاس السبتي. وقد كان التصوّف مبكّرا نسبيا، ومعطى مهيكلا للثقافة المغربية. وحاول دوما سادة التصوّف الحفاظ على استقلالهم عن الحكم، بانتقادهم لابتزازاته، ووقوفهم إلى جانب الجماعات الهامشية. وللتصوّف قوّة تعبوية خارقة، طبعت لمرّات عديدة تاريخ المغرب وتقلّباته. وهو، مثلا، حال الجزوليين، الذين قادوا المقاومة ضدّ المحتلّ

الإيبيري في القرن السادس عشر. ويمكن القول إجمالا، إنّ هناك طريقتين في التصوّف، التصوّف العالِم، والتصوّف الشعبي. فالتصوّف العالِم كان متأثّرا بالإمام الغزّالي، حيث يجمع بين التأمّل وبين دراسة العلوم الدينية وتكوين المريدين. ويتمثّل في سادة التصوّف الكبار، من أمثال بن مشيش والشاذلي والنفزي والجزولي ومريديهم الذين أسّسوا للزوايا الكبيرة في بلاد الغرب الإسلامي. أمّا بالنسبة إلى التصوّف الشعبي، فهو متجذّر في الجماعات القروية، ويتميّز بطقس بسيط، وبممارسة الحضرة. و يبقى أوّل متصوّف شعبي بدون شكّ، هو أبو يعزى، المعروف بمولاي بوعزة، الولي الأسود، الأمازيغي، الأمّي، الذي عاش في القرن الثاني عشر؛ فقد كان متصوّفاً وواعظاً، كما كان يمارس الفلاحة. وفي القرن السادس عشر مثّل الصنهاجي الدوّار وعبد الرحمان المجذوب، أهمّ المتصوّفة الشعبيين. وكانت الزوايا الشعبية عديدة، منها عيساوة، ورحّالة في القرن السادس عشر، وحمادشة في القرن الثامن عشر، وهدّاوة في القرن التاسع عشر؛ ولا زال تأثيرهم على الفئات الشعبية كبيرا حتىّ يومنا هذا.

في الحقل الثقافي المعاصر

فإذا كانت تلك هي الصورة العامّة التي تعكسها الوضعية الرمزية السائدة بالمغرب إلى حدود القرن العشرين، فالأمر سيشهد تحوّلا جذريا مع الاحتكاك بالغرب إبان الفترة الاستعمارية. لقد عمل الاستعمار الفرنسي أساسا على التغيير الكيفي للحقل الثقافي، بفرضه نموذجا سوسيوثقافيا قويّا، ساهم في تأزيم بنيات المجتمع المغربي في عمومها. ترى، كيف كانت تمثّلات النخبة المغربية للواقع الجديد؟ إنّها تمثّلات مفارقة، حيث نجد النخبة التقليدية تتمثّل الاستعمارالأوروبّي باعتباره "حادثة تاريخية"، و "كارثة تاريخية"، تسبّب فيها "أعداء الإسلام"، في حين أنّ النخبة الجديدة تعتبره نتيجة طبيعية لتخلّف البنى السياسية والاقتصادية والثقافية لمغرب ما قبل الاستعمار. وعلى المستوى الثقافي، الذي يهمّنا هنا على وجه الخصوص، فإنّ الضحية الأولى لهيمنة الثقافة الغربية هي الثقافة

العالمة التقليدية، ومعها حاملتها، اللغة العربية الفصحى، واللتان عاشتا معا في سبات عميق، منذ القرن الرابع عشر الميلادي، على الأقلّ. وخلال الفترة الاستعمارية، انحصرت العربية، لغة وثقافة، في حصنها التقليدي المتمثّل في التعليم الديني والقضاء الشرعي. في حين أنّ أغلب حقول الإنتاج الرمزي تهيمن عليها اللغة والثقافة الفرنسيتين. وفي هذا السياق، أبدع ليوطي رؤية خاصّة مكوّنة من رافدين، رافد يتمثّل في سياسة الحفاظ على البنيات التقليدية للمخزن، وآليات المجتمع المغربي العتيق؛ ورافد آخر، يتمثّل في سياسة إرساء أسس الهيمنة الفرنسية على الاقتصاد المغربي، باستثمار آليات الحداثة من منظور نمط الإنتاج الرأسمالي، أي من حيث كتلة الرأسمال والاستثمار ونموذج التدبير ووسائل الإنتاج.

ومن نتائج الفعل الكولونيالي، أنّه ساهم في توفّر شروط إنتاج نخبة جديدة، سارعت إلى إغناء الحقل الثقافي المغربي بإبداعات لها الفضل في اقتحام أجناس غريبة على التراث العربي الإسلامي، وعلى الموروث الثقافي الأمازيغي. ومن بين الأجناس الأدبية المستحدثة، نذكر الرواية والقصّة والكتابة الدرامية؛ كما نذكر في مجال الفنون، المسرح (انظر أزروال) والسينما (انظر Jaidi, 2001) والرسم التشكيلي (انظر Sijilmassi, 1972) والتصوير، وغيرها. هكذا، خلخل التدخّل الأوروبي بنية الثقافة العربية الإسلامية، بإحداثه، بصفة مباشرة أو غير مباشرة، نموذجا سوسيوثقافيا غير مسبوق يتمثل في قطب ثقافي جديد تنتجه وترعاه النخبة الحديثة المكوّنة في المدرسة الفرنسية، أو الاسبانية، المستفيدة من الثقافة الغربية، والمنفتحة على أشكال ثقافية جديدة من الإبداع الفني والأدبي. لذلك، يمكن القول إنّ الثقافات واللغات الأجنبية قد أثرت الساحة الفكرية والأدبية والفنية بالمغرب، وذلك في مختلف مجالات الإنتاج الرمزي. وحتىّ نتيقّن من هذا، علينا الإطّلاع على أعمال الكتّاب المغاربة باللغة الفرنسية، من أمثال أحمد الصفريوي وإدريس الشرايبي ومحمّد خير الدين وعبد الكبير الخطيبي والطاهر بن جلّون وعبد اللطيف اللعبي وفؤاد

العروي وليلى السليماني، وغيرهم. ونضيف إلى المحصّلة في مجال الكتابة الأدبية بعض الكتاّب والشعراء (برّادة، المجّاطي، بنّيس، بوزفور...) وإسهامات السينمائيين (بناّني، بنجلون، الدرقاوي، عيوش، الخماري...) والمسرحيين (الصديقي، العلج، كنفاوي، الزروالي...)، والرسّامين (الغرباوي، الشرقاوي، الكلاوي، قاسمي...) والمصوّرين (مارادجي، رمزي، بنكيران، ناجي...). فكلّ واحد من هؤلاء المبدعين يحمل مساهمة متميّزة على مستوى الكتابة الشعرية أوالنثرية والإبداع الفنّي. وغني عن البيان، أنّ منتجات الأدب المغربي المعاصر والمكتوب باللغة العربية، تحمل، بصيغة أو أخرى، بصمات الحداثة من خلال تأثيرها بإبداعات المستحدثين. وقد أدّى هذا التيّار، الوافد الجديد على مجال الإنتاج الرمزي، إلى إعادة هيكلة هذا المجال، حيث أقحم أنموذجا استثنائيا في قلب المجتمع المغربي عامّة، وفي قلب الحقل الثقافي المغربي خاصّة، مع مضاعفة تعدّد وتنوّع الخطابات والأصوات والجماليات التي تزيده غنى.

اعتبارا للتنوّع الذي يطبع الهوية الثقافية المغربية، فإنّ كلّ واحد من الروافد المكوّنة لهذه الهوية يعبّر عن رؤية المجموعة البشرية التي تتملّكه، علاوة على أنّ بعض الفئات قد تتملّك لغة وثقافة واحدة أو أكثر، تضيفها إلى لغتها وثقافتها الأولى. لذا نقول، إنّ الحقل الثقافي موسوم بتعدّد الخطابات والأصوات وتنوّع المسالك التي يمكن انتهاجها. ويعكس هذا التنوّع مجموع الخطابات التي يتمّ إنتاجها وعرضها في سوق المنتجات الرمزية، والتي تميل إلى صوغ الفكر المغربي، وهيكلة السلوك الفردي والجماعي. وبطبيعة الحال، فإنّ تعدّد الأصوات ليس ظاهرة خاصّة بالمغرب، أو بالتشكيلات الاجتماعية الهامشية والمحيطة، بل إنّها بالتأكيد ظاهرة كونية، حيث تسم مجتمعات بشرية مختلفة من حيث السيرورة التاريخية وطبيعة المجال والنموذج الثقافي ودرجة النموّ. والحالة هذه، فإنّه، حينما يتيسّر إدراك هذا التنوّع في شكله وجوهره، يتيح الأمر الفرصة لبروز خطابات تعبّر عن فضاءات ذهنية وأنثروبولوجية مميّزة.

فإذا كان التنوّع الثقافي ظاهرة طبيعية، فلماذا نجد عيّنات من أهل الفكر والمعرفة يدقّون ناقوس الخطر كلّما يتمّ الحديث عنه؟ هنا يفرض سؤال شرعية التنوّع الثقافي نفسه: هل يتعلّق الأمر بإشكال حافل بالمخاطر؟ وما هي، يا ترى، هذه المخاطر؟ بالنسبة للعقل المتشبّع بالأحادية والتجانس والتماثل، فالنموذج المجتمعي الأمثل هو مجتمع بلغة واحدة وثقافة واحدة، على اعتبار أنّ وحدة اللغة والثقافة تسمح بالاقتصاد في الموارد والطاقات والصراعات السياسية، وما إلى ذلك. ولكنّ واقع الحال، يفنّد هذه الذريعة، إذ أنّ المجتمعات جميعها قد أسّست على التنوّع اللغوي والثقافي كأساس ناظم للمجتمعات، حيث تضمّ إثنيات مختلفة، ومجموعات غير متجانسة لغويا وثقافيا. ويعود الأمر لهذه الجماعات لتدبير هذا الواقع لتجعل من مكوّناتها أطرافا تحركها الضرورة في العيش المشترك و الرغبة في السعادة المنشودة للجميع. من أجل بلوغ هذا الهدف، يصير بديهيا القبول بحتمية اعتماد الديمقراطية في حلّ التناقضات المجتمعية، السياسية والثقافية واللغوية وغيرها، على اساس الاعتراف للجميع بالحق في العيش الكريم والطمأنينة وممارسة الحقوق اللغوية والثقافية.

من أجل الوقوف لحظة عند ظاهرة تعدّدية الأصوات والمسالك والخيارات المكوّنة للمخيال المغربي الفردي والجماعي، لنسلك أزقة المدينة العتيقة في مدينة ما، وننغمس في أسواقها. فإذا نحن فعلنا، عندئذ تحاصرنا أصوات متعدّدة، تتناهى إلى مسامعنا:

تجد هذا يعرض أشرطة دينية على مسامع المارّة، فتسمع قرب أحد المساجد، صوت شيخ يرعد ويزبد ضد الثقافة الغربية، متوعّدا العقلانيين بجهنم، فيقول: "باسم الله الرحمان الرحيم ، إنّ الحضارة الغربية، حضارة وثنية شيطانية، تغزو العقل والقلب الضعيف... إنّ من مرامي الدعوة الإسلامية كشف المتلبّسين بالإسلام، من دعاة الإلحاد، وقطع لسان دعاة القومية العلمانية المغتربة، وعملاء الغزو الفكري الغربي... ".

وفي مدخل زقاق صغير، تجد متصوّفا شعبيا مجذوبا يذم أحوال هذا الزمن، فيصرخ:

يا راسي لا تشقى، لابدّ من الفراق
لا تامن في الدنيا ناسها غرّارة
راح ذاك الزمان أوناسو
أوجا هاد الزمان أوفاسو
أو كلّ من يتكلّم بالحقّ كسّرو لو راسو.

وغير بعيد، نسمع صوت المطرب الأمازيغي عمّوري مبارك، مشيدا بحب لغته الأم بما معناه:

كلامي أمازيغي لا يعرفه أحد
يحتمل الكثير
فمن يستطيع أن ينشده في أحواش ؟
لغتنا يلتفّ الحبل حول عنقها
لغتي حيّة ناطقة، لا زالت تغرّد بيننا
وحتّى بين الصمّ، بلا انقطاع
فالكلمة العطشى ملزمة أن تروي عطشها.

وهناك في بهو، يتعالى صوت المايسترو محمّد عبد *الوهاب*، مناشدا العرب للوقوف في وجه العدوّ الصهيوني:

أخي جاوز الظالمون المدى
فحقّ الجهاد وحقّ الفداء
أخي جرّد حسامك من غمده
فليس له بعد أن يغمدا.

ومن محطّة إذاعة البحر المتوسّط الدولية، ينشد *مالك*، مطرب المهجر، نشيدا باللغة الفرنسية من أجل التفاعل الثقافي:

أن تكون من الجنوب
أو تكون من الشمال
من الشرق أو من الغرب
أو حتى أن لا تكون من أي مكان
فأنت من أهلي
أنت من دمي .

وفي برنامج ثقافي إذاعي، ينتقد الفيلسوف الجابري "العقل العربي " بالكلمات الآتية:

إنّ الركون دوما إلى نموذج السلف، والاعتماد على القياس الفقهي، والتوظيف الإيديولوجي للتغطية على النقص المعرفي، والتعامل مع الممكنات الذهنية كمعطيات واقعية. هذه هي بعض عناصر شبكة الآثار التي خلّفتها فينا سيرورتنا العامّة الطويلة منذ انبثاق العقل العربي، أي منذ عصر التدوين. فإلى هذه الشبكة من الآثار يجب أن نتّجه الآن بالتحليل والفحص والنقد. وتدعو الحاجة اليوم إلى تدشين عصر تدوين جديد تكون نقطة البداية فيه نقد الإصلاح.

فإذا نحن راجعنا هذه الأصوات، التي تبدوا وكأنّها مبعثرة وغير متجانسة، والتي يصغي إليها المارّة، نجد أنّها تمثّل إشارات وشفرات بالنسبة لمن يدرك تأويلها ويفكّ ألغازها، إشارات وشفرات تقترح سبلا من أجل رسم آفاق بديلة. وتمثّل هذه الأصوات خطابات محدّدة، وهي على التوالي، خطابات الأصولية، والتصوّف و"الأمازيغانية" والعروبية والتفاعل الثقافي والعقلانية. إنّها، على اختلاف مشاربها، توضّح

مختلف الخطابات التي تهيكل حقل الإنتاج الرمزي في المغرب (انظر Boukous, 1995).

في هذا السياق، نتساءل: ما هي أوضاع الثقافة الوطنية في مجابهة تأثير النموذج الغربي؟ يمكن أن نؤكّد، إذا نحن عمّمنا، أنّ "الثقافة الشعبية" قد قاومت نوعا ما الهجوم الغربي بدرجة أقوى من "الثقافة العالمة"، وذلك لأسباب عديدة. ومن أهمّها من جهة، أنّ استفراد الاستعمار ببنيات الدولة أدّى إلى تهميش النخبة التقليدية وحرمان "الثقافة العالمة" من الدعم المؤسّسي، ممّا أبعدها عن حقل الإنتاج الرمزي النافد، وحصرها على التوالي، في مجالي الفقه والآداب التقليدية والوظائف القضائية، أي الحقول الفرعية التي يخضع فيها الإبداع والتجديد لإكراهات لامناصّ منها. ومن جهة أخرى، فإن "الثقافة الشعبية" استفادت من نوع من الدعم في إطار تحويلها إلى مادّة فلكلورية تسويقية، لا تمثّل إطلاقا منافسا عتيدا بالنسبة لثقافة المستعمر. بالمقابل، لقد حاولت النخب التي أطّرت الحركة الوطنية بعد الاستقلال، نخب ذات الانتماءات السلفية بالأساس، إعادة تدبير رقعة الشطرنج الثقافية واللغوية المغربية، بإعطاء الثقافة العالمة واللغة العربية الفصيحة رفعتهما التاريخية. ومع ذلك تظلّ سيرورة إعادة تملّك السلطة الرمزية من طرف النخب التقليدية سيرورة بطيئة وشاقّة.

خلاصة

إنّ اعتماد ثنائية "الثقافة العالمة"، المرتبطة بالسلطة، و"الثقافة الشعبية"، المرتبطة بالهوامش، اعتماد مؤسّس على واقع وارد بشكل عامّ، لكنّه ذات طبيعة اختزالية. لذا وجب تدقيق الثنائية على أرض الواقع، على اعتبار أنّ الثقافة المنتجة داخل الزوايا باللغة العربية الفصيحة مثلا، والمنتشرة بواسطة الدعاة، تنتمي إلى الثقافة العالمة، ومع ذلك يمكن اعتبارها ثقافة مضادّة، وفي حالة تنافس مع ثقافة السلطة. علاوة على هذا، فإنّ مصدر إنتاج ثقافة الهامش هو المجتمع القروي، بينما تمثّل مؤسّسات

الحكم القائم منبع الثقافة المهيمنة (بالكسر). باختصار، فإنّ قطب "الثقافة العالمة" يمثّل ثقافة السلطة والنخب، والتي هي نخب من فئات حضرية، عموما، ومحصورة في المدن التاريخية، مع بعض الاستثناءات الملحوظة. وتستمدّ هذه الثقافة نفودها من الدائرة الرسمية للسلطة، وهي متمثّلة في الثقافة القرطاجية في زمن قرطاج، والثقافة اللاتينية إبان الحقبة الرومانية، والثقافة العربية الإسلامية مع الفتح الإسلامي، والثقافتين الفرنسية، والإسبانية في عهد الحماية الأوروبية. إنّ أداة تعبير الثقافة العالمة هي الكتابة، وسننها هي لغة مؤسّسات الدول المتعاقبة، إذ ارتبطت هيمنة هذه الثقافة تاريخياً بتكوين الدولة، منذ العهد القديم للممالك الأمازيغية، حتّى يومنا هذا. وبالمقابل، فإنّ قطب الثقافة العامّية، مؤسّس على قاعدة اجتماعية قروية من فئة الفلاّحين، مع بعض الفئات الحضرية العرضية، خاصّة الحرفيين والمأجورين. يمثّل التقليد الشفهي النمط التعبيري المميّز، وتمثّل الألسن المحلية سننه التواصلي. ويتعلّق الأمر بالأمازيغية، وهي اللغة الأصلية لشمال افريقيا، وتضمّ لسان تاشلحيت بسوس بمعناه الواسع، ولسان تمازيغت بالمغرب الأوسط ولسان الجنوب الشرقي، ولسان تاريفيت بالشمال، ولسان الزناتية بالمغرب الشرقي. أمّا العربية العامّية، فقد دخلت إلى المغرب منذ استقدام وافدين من القبائل العربية، ومنها بنو هلال، وهم من عرب نجد بالجزيرة العربية، استقدمهم يعقوب المنصور الموحّدي من افريقية (ليبيا وتونس حاليا)، وتمّ توطينهم بالسهول الأطلسية من دكّالة والشاوية. وبعدهم، نزحت إلى المغرب في العصر المريني قبائل بني معقل، وهم عرب من أصول يمنية، وينقسمون إلى ذوي منيع الذين استقرّوا بتافيلالت ونواحيها، وذوي عبيد الله الذين انتشروا بالمغرب الشرقي، وذوي حسّان الذين عبروا إلى سوس وانتهوا إلى الصحراء، وإليهم ينسب اللسان الحسّاني.

قد يعتبر المرء، أنّه غني عن البيان أنّ النمذجة الثقافية التي تمّ رسمها في هذا المبحث، والتي أدّت بنا إلى إقرار ثنائية "الثقافة العالمة"-

"الثقافة العامّية" هي نمذجة ليست لها قيمة مفهومية إضافية في هذا التحليلّ بقدر ما لها وظيفة صنافية، تيسّر ترتيب وتصنيف وتوصيف أوضاع قائمة في فضاءات ثقافية مميّزة. لكنّه، لا يجوز أن نعتقد أنّ الأوضاع مستقّرة وأنّ العلائق بين مكوّنات الحقل الثقافي هي علائق جامدة، لإنّ دينامية هذا الحقل معطى مستمرّ ودائم عبر التاريخ، وذلك نتيجة للتفاعل بين الأقطاب الثقافية، بفعل الالتقاءات والتوارد. وأمام هذه الظاهرة، فإنّ محاولة إدراك تلك العلائق تجابه المفارقة التالية: فمن جهة، هنالك مقاربة للحقل الثقافي على أنّه واقع ثابت مؤسّس على ثنائية "الثقافة العالمة" و "الثقافة العامّية"، وأنّ العلاقة بينهما علاقة تراتبية، تحتلّ فيها الأولى مكانة الصدارة. ومن جهة أخرى، ثمّة مقاربة بديلة، تركّز على واقع التفاعل بين سائر روافد الحقل الثقافي، بما فيه الرافد الأوروبي، بلغتيه الفرنسية والإسبانية، والمنتجات الإبداعية للمستحدثين من الأدباء والفنّانين المغاربة باللغات الأجنبية. ومن النجاعة التوصيفية والتحليلية للمقاربة الشمولية أنّها لا تنفكّ عن إظهار وجود علاقات تفاعل وإغناء بين الروافد المختلفة، وكذا علاقات صراع وهيمنة في ما بينها. ومن الراجح، أن تكون هذه القراءة تستثمر، أكثر من غيرها، عناصر المتحوّل والمتغيّر في هيكلة الحقل الثقافي وإعادة هيكلته، ومنها المعطيات التاريخية والمجالية والسمات الجمالية والأنتربولوجية. انطلاقا من هذه الاحترازات المفهومية والمنهجية، سنستعمل، من الآن فصاعدا، مفهومي "ثقافة المركز" و"ثقافة الهامش" للدلالة على الثنائية الناظمة للحقل الثقافي. فـ "ثقافة المركز" تضم الثقافة العالمة التقليدية والثقافة العالمة الحديثة معا، واللغة العربية واللغات الأجنبية، في حين تدلّ "ثقافة الهامش" على الثقافة العامّية بلسانيها الأمازيغي والدارج.

في جدلية ثقافة المركز وثقافة الهامش

تمهيد

بعد ما حاولنا، من خلال الفصول السابقة، توصيف المعالم الكبرى للحقل الرمزي المغربي عبر سيرورة تكوّنه، سنقوم في هذا المبحث بمقاربة السمات البارزة لإشكالية التفاعل بين العناصر التي تعكس "المحلّية"، بمعنى "الهامش"، والعناصر الدالّة على "الوطنية"، بمعنى "المركز". وسنعتمد في تحليلنا النظرية الإقتصادية لـ Samir Amin (انظر خصوصا مؤلّفه لسنة 1973)، مع تكييفها والمستلزمات المفهومية لتحليل دينامية الحقل الثقافي. و في الأفق المرسوم، سنشرع في تقديم جواب أوّلي على السؤال التالي: ما هي طبيعة العلائق بين ثقافة الهامش وثقافة المركز؟ سنركّزاهتمامنا على هوامش الحقل الثقافي، عبر تحليل سيرورة المحافظة والتغيير القائمين في بعض فروع الإنتاج الرمزي للهامش. وسنبدأ بطرح سؤال ماهية هذه الثقافة في علاقتها بالهامش. إنّنا نعتبر هذا الإنتاج من صميم منبع الهامش، وذلك بناء على مسوّغات أربعة تربطها علاقة تلازم.

- فمن جهة أولى، لأنّها وليدة فضاءات إمّا قروية وإمّا شبه صحراوية، وبديهي أنّ هاذين الموقعين يوجدان في ضاحية مركز المجال الوطني، قياسا إلى المحاور الحضرية الكبرى.
- ومن جهة ثانية، فإنّ ثقافة الهامش، تنتج وتعيش أساسا داخل مجموعات بشرية مستضعفة، من فلاّحين وحرفيين ومأجورين؛
- ومن جهة ثالثة، فإنّ هذه الثقافة تتموقع خارج دائرة اهتمامات الثقافة المهيمنة وانشغالات نخبها؛

- ومن جهة أخيرة، فإنّ محيطية هذه الثقافة لا تكمن فقط في الهامشية المجالية، وإنّما أيضا، وبشكل مميّز، لوسمها بالهشاشة والتبخيس، بفعل الاشتغال الأعمى للقوانين الوظيفية التي تهيكل سوق الثروات الرمزية، والتي تمنح منتجات الثقافة العالمة النخبوية قيمة عالية، في حين تبخس العرض الثقافي للهامش، وتفاقم من هشاشته.

لقد توصّلنا إلى صوغ هذه المسوّغات من خلال الإطّلاع على بعض الدراسات ذات الطبيعة الأنتروبولوجية حول ثقافة الريف وجبالة (انظر الهرّاس، 1988 ؛ Ouariachi, 1981؛ Hart, 1984؛ Jamous, 1981؛ Seddom, 1981) وثقافة الأطلس المتوسّط (انظر Vinogradov, 1974 ؛ Rabinow, 1975)؛ والجنوب الشرقي (انظر El Manouar, 2004 ؛ Skounti, 2012)؛ والأطلس الكبير وحوز مرّاكش (انظر Amahane, 1983 ؛ Pascon, 1977) وحول الأطلس الصغير (انظر Adam, 1951؛ Alhyane, 2004)، وحول الغرب (انظر Le Coz, 1964) والسهول الأطلسية (انظر Bouasla, 1990).

تفرض معالجة ثقافة الهامش، في ديناميتها الآنية، الأخذ بعين الاعتبار عوامل الحفاظ على هذه الثقافة، والعوامل التي تدفع نحو التحول والتغيير. وتمهيدا لتحليل هذه الظاهرة، يبدو أنّه من الملائم أن نبدي ملاحظات أوّلية مفادها أنّ ثقافة الهامش تحتلّ موقعا تابعا في سوق الإنتاج الرمزي، نتيجة اشتغال القوانين التي تحكم هذه السوق. إنّ ثقافة الهامش تنقل أشكالا ومضامين تعتبر متأخّرة ومتقهقرة، قياسا على القيم الجمالية والأنماط الاجتماعية المهيمنة، حيث لا توظّف منتجاتها سوى باعتبارها أشكالا فلكلورية، أي منتجات استهلاكية مبتذلة. ومع ذلك، ثمّة بعض المفارقات، منها أنّ المستفيدين الأوائل من تسويق المنتجات المادّية لثقافة الهامش هم المستثمرون والمتاجرون الحاملون للثقافة المهيمنة. علاوة على هذا، فإنّ هؤلاء أنفسهم، هم من يستهلك أرفع المنتجات جودة

وجمالية. بالإضافة إلى هذا، تنشّط حقل الإنتاج الرمزي دينامية تطول مختلف الحقول الرئيسة منها والفرعية. وعلى هذا المنوال، فإنّ تفاعل مختلف مكوّنات الحقل الثقافي، من الثقافة المغربية والثقافة العالمية في تنوّع تعبيراتهما، يضعها في وضعية تنافس حادّ؛ علما أنّه، في خضمّ هذا التنافس، فإنّ ثقافة الهامش تخضع لسيرورة تحولّ حتمية يفرض عليها التطوّر على مستويات الشكل والمضمون والوظيفة والآليات. وحتّى نعاين هذه الظاهرة، سنقوم بفحص بعض العناصر ذات الصلة بثقافة الهامش، مع التركيز على مظاهر إشكالية التقليد والحداثة في الأدب والفنون.

الأدب الشفهي، صوت الشعب

يمثّل التقليد الشفهي الذاكرة الجماعية للجماعات القروية، والوعاء الذي يجمع التعابير المتراكمة عبر تاريخ المغرب ويكثف التفاعل ويقوّي الرابط بينها. ولعلّ من أنجع الآليات خطاب الأسلاف المنقول بواسطة سلسلة التوارث من أفواه الرجال والنساء عبر الأجيال. وهذا يفنّد إلى حدّ ما المثل القائل "ما قيل فرّ، وما كتب قرّ"، لأنّه، إذا كانت الكتابة تيسّر استمرار المكتوب وتقييده وأرشفته، فإن القول كذلك يبقى حيّا في ذاكرة الناس، بفعل قوّته ومكانته ضمن القيم المثلى. والدليل على هذا، قيمة "أوال" أو "الكلمة" في الثقافة العميقة للمغاربة.

ويجدر التذكير، في هذا الصدد، أنّ القول سبق الكتابة في الحضارة الإنسانية، وأنه يستعمل أكثر من الكتابة، إذ أنّ عدد المجتمعات التي تتميّز بالتقليد الشفهي، واللغات غير المكتوبة عبر العالم، أكبر بكثير من عدد المجتمعات التي لها تقليد كتابي مدوّن. كما تعدّ الرواية الشفهية من أهمّ مصادر التاريخ داخل الجماعات التي لا كتابة لها (انظر التوفيق، 1978؛ وMezzine, 1984). وتتمثّل أدواتها الشفهية في الحكايات والخرافات والأساطير والميثولوجيات والجينيالوجيات والشهادات، الخ. وهي كلّها

وثائق تنقل عناصر من التاريخ والثقافة من جيل إلى جيل. وتتضمّن هذه المصادر الشفهية مجموعة من المعلومات التي قد يستعملها المؤرّخ، مطبّقا عليها المنهج التاريخي، لإعادة بناء ماضي الجماعات (انظر Vansina, 1961). فالرواية الشفهية تستجيب لحاجة نقل التعبير عن الماضي، غير أن الإشكال الذي تصطدم به المجتمعات المعتمدة للتقليد الشفهي على حدّ تعبير (Calvet, 1984، ص. 8) هو : "كيف يمكن الحفاظ على ذاكرة التعبير الإنساني، وجعل ما هو غائب حاضرا فعليا في مكان وزمان ما؟". وعلاوة على ذلك، يمكن أن تستغلّ الوثائق التي توفّرها الرواية الشفهية في الدراسات الأنثروبولوجية (انظر Lévy-Strauss, 1958)، واللسانيات الاجتماعية (انظرBoukous 1977). على هذا المنوال، تتمثل وظيفة الرواية الشفهية في القيام بدور الذاكرة الجماعية بالنسبة للجماعات التي تستعمل القول بدل الحرف لحلّ إشكال التواصل.

إن التقليد الشفهي نظام يتّسم بالحيوية، حيث يعبّر عن "صوت الشعب" (vox populi)، باستعماله اللغات المحلّية، بما في ذلك الأمازيعية والعربية العامّية. ومن مزاياه أنّه ينتقل إلى الأجيال الصاعدة عبر أصوات القدامى، وعبر أفواه النساء إبّان السهرات العائلية، وعبر أفواه الرجال أثناء أوقات راحتهم. كما أنّ الأجيال الجديدة تعمل بدورها على إغناء وتطوير ونقل الوصايا الرمزية لأسلافهم إلى ذرياتهم. والتقليد مظهر من مظاهر ثقافة الهامش ، له أجناسه وجماليته المتميّزة (انظر Basset, 1920؛ Boukous, 1977 ؛ Mouhcine, 1992 Nerci, 2013 ؛ عصيد، 2015)؛ ويظلّ الشعر هو، بدون شكّ، الجنس الأكثر أهمية، باعتباره جنسا مميّزا، وحاضرا باستمرار لدى كلّ الطبقات الاجتماعية. والأنماط الشعرية الشفهية متعدّدة ومتنوّعة، حيث يمكن أن تغنّى، كما يمكن أن تكون مصاحبة بآلة موسيقية. وهناك، إجمالا، نمطان من الإنتاج الشعري، نمط مرتبط بالحياة القروية، وهو من إبداع الهواة، ونمط منظوم خارج المحيط

القروي، غالبا من أفواه شعراء ومطربين محترفين، ذكورا وإناثا. وتطلق أسماء معيّنة على الشعراء، بحسب المجالات الثقافية، والجنس الذي ينتمي إليه إبداعهم الشعري، وطبيعة الآلات المصاحبة، ومكان العرض ومقام الحضور، الخ. أمّا الشعر غير المغنّى، فهو موزون في الغالب، أو منغّم بحسب إيقاعات خاصّة. ففي المجال الناطق بالأمازيغية، يسمّى "تانضّامت" في تقليد تاشلحيت (الجنوب الغربي)، و"تامديازت" في تقليد تامازيغت (المغرب الأوسط)، و"أغنّيج" بمنطقة الريف. أمّا بالنسبة للمجال الناطق بالعربية العامّية، فممارسات الشعر الغنائي كثيرة وغنية، منها "العيطة" بنواحي الشاوية و عبدة والحوز، و"السواكن"، وهي أغاني صوفية، تمارس حول الأضرحة، وتنتشر خاصّة بالشاوية ودكالة و عبدة؛ منها كذلك "الزعري" بنواحي زعير والرباط؛ و"الخمّادات"، وهو نوع من "الهيت"، معروف بناحية الغرب؛ و"الغروبي"، وهو نوع نسائي، موجود بجلّ المناطق الناطقة بالعامّية؛ و"الغدّدات"، وهو نوع نسائي كذلك، يعرض في المآتم، تعدّد فيه النساء مناقب الميّت وتتحسّر عليه؛ و"العونيات" وهو غناء نسائي بدكّالة؛ و"العلاّلي" وهو إيقاع وغناء في المغرب الشرقي، و"العيطة" مقسّمة إلى عدّة ألوان، منها "الحصباوية" و"المرساوية" و"الزعرية" و"الحوزية"؛ وطرب "أزوان" بالصحراء (انظر حسن نجمي، 2007؛ Guessous, 2008؛ Aydoun, 1992).

ويمكن كذلك أن يستمدّ الشعرمواضيعه من الأدب الديني، أو الأدب الدنيوي، أو منهما معا، ذلك أن الشاعر يعرض، في الغالب الأعم، لثيمات من منابع مختلفة في القصيدة الشعرية نفسها. ففي المجال الناطق بالأمازيغية، يسمّى النصّ الشعري المغنى "أمارك" في سوس، و"إزلي" في الأطلس المتوسط، و"إزري" في الريف. ويدعى الشاعر الهاوي "أنضّام"، أو "أمارير"، أو "أمدياز"، حسب المناطق. يشارك في الرقصات الجماعية المسمّاة "أحواش" في مجال تاشلحيت، و"أحيدوس"

في المغرب الأوسط. يتضمن الشعر في التقليد الشفهي للمغرب الأوسط، إجمالا، أربعة أجناس هي: "إزلي" و"تاماوايت" و"تايفآرت"، و"تاميدوليت". ويعدّ "إزلي" قصيدة شعرية ذات بنية ثابتة نسبيا، وهي تستعمل غالبا في المناظرات الخطابية؛ و"تاماوايت" قصيدة شعرية تصاحب الشاعر الهاوي في نزهاته عبر الجبال، وقد لا تكول بنيتها مرتبطة دائما باقتضاءات شعرية ثابتة. أما "تايفارت"، فهي قصيدة شعرية طويلة تمتلك وحدة موضوعية، يمكن أن ترتبط مواضيعها بالدين، أو بأحداث الساعة، كما يمكن أن يكون موضوعا ملحميا، أو سردا. وأخيرا، فإن "تاميدوليت" جنس يغنىّ إبّان الاحتفالات، تكون بنيته قارّة، لا تتطوّر إلاّ قليلا (انظر حمزاوي، 2014). وبالنسبة إلى الشاعرالمطرب المحترف، فهو يسمىّ "الرايس"، أو "الشيخ" (ومؤنثه "تارّايست" أو "الشيخة")، ويظهر في عروض أثناء الاحتفالات، وتكون عمومية أو خصوصيّة.

أمّا الأنماط الشعرية المشهورة بالمجال الناطق بالعربية العامّية، فمعظمها مرتبط بالأداء الموسيقي والحركي وتكون عموما مصحوبة بالغناء؛ وهي "الزجل"، و"الملحون" (انظر الجراري، 1970)، وشعر "العيطة"، بمختلف أنواعه، القصيرة والمتوسّطة والطويلة (انظر حسن نجمي، 2007)؛ وشعر "الطقطوقة" المنتشر في منطقة جبالة، وشعر "أعيّوع"، المعروف في قبائل بني مزگلدة بجهة طنجة- تطوان، وشعر "القيفان" المتداول في الصحراء وشعر "الهرمة" المعروف عند بعض القبائل من المرابطين والدبلاليين والجلاليين، وشعر "الركبة" المعروف بمنطقة وارزازات. وأشهر "أنضّام" في تقليد تاشلحيت، هو سيدي حمّو الطالب، الذي عاش في القرن السابع عشر باعتباره فقيها متصوّفا؛ وفي التقليد العربي الدارج، يرى البعض أن نظيره هو سيدي عبد الرحمن المجذوب، الناظم المتصوّف الشهير. أمّا من حيث ثيمات القصائد

الشعرية، فهي مرتبطة بالتجربة الثقافية للجماعة، بما في ذلك القيم الدينية والاجتماعية والأخلاقية.

لقد قام الشاعر بأدوار بارزة في مقاومة الاستعمار المحتلّ (انظر Laoust, 1920؛ و Benzekri, 2013) حيث احتفظت الذاكرة الجماعية بأسماء شعراء مشهورين، كما هو الحال بالنسبة إلى "جانتي" في سوس، والشاعرة "تاوڭّارت"، روح المقاومة في الأطلس المتوسّط إبّان سنوات 1920، وقد احتفظت لها الرواية الشفهية ببعض "تيماوايين" (جمع "تاماوايت"). ومنها هذه الأبيات المترجمة، والتي تحثّ فيها الشاعرة إلى المقاومة وعدم الاستسلام أمام القوى الاستعمارية:

- نحن أسود، ورثنا وطننا، لن نسمح لأتباع الشيطان أن يطأوا شبرا منه
- إن قتلوني في واضحة النهار، فإن صوتي المجلجل سيرعبهم كلّما حلّ الظلام.

وعلى الرغم من كون الشعر الشفهي مرتجلا في أغلب الأحيان، فإنّه مقيّد بقواعد عروضية يأخذ بها الشاعر عموما. ويقوم نظم الشعر على نماذج عروضية تميّز كل جنس شعري. كما أن تركيبه ينبني على عناصر مختلفة، بما في ذلك السجع والبيت والنبر والإيقاع في أغلب الأحيان، والقافية أحيانا (انظر Jouad, 1995). أمّا النثر، فيشمل أجناسا مثل الحكاية والأسطورة والمثل والقول المأثور واللغز، الخ (انظرA. Basset, 1920). والحكاية نفسها تضمّ أنواعا، من بينها الحكاية العجائبية التي تروي بتفصيل سرودا يجاور الواقع فيها الخيال، والحكاية القداسية التي ترسم حياة ومعجزات الأولياء وكراماتهم، والحكاية الحيوانية، على شاكلة الخرافات الشعبية المنظومة في التقليد الغربي، والخرافة الساخرة التي تعرض لشخصيات في وضعيات تطبعها الفكاهة والسخرية. ويمكن للراوي أن يكون هو الجدّة التي تدللّ أحفادها الصغار أثناء السهرات العائلية، والرجل الشيخ الذي يسلّي الأطفال، والراشد الذي يثقّف أقرانه

بجوار المسجد، والشابّ الذي يرشد أصدقاءه، والراوي المحترف الذي يشدّ انتباه كلّ الفضوليين في الأسواق، أو في الساحات العمومية للمدن القديمة، الخ.

من بين الحكايات العجائبية الأكثر شهرة، نرد نموذج حكاية "حمّو أونامير" (انظر Nerci, 2013)، التي نختزل أهمّ فصولها فيما يلي:

كان ذات يوم غلام يدعى "أونامير" يتردّد باستمرار على المدرسة. فرأى الفقيه، في يوم ما، يد أونامير مخضبة بالحنّاء، فعاقبه، وهو حيران ومغتاظ في الآن نفسه. انتهى الشابّ إلى اكتشاف أنّ الأمر يتعلّق بعمل جنّية. تزوّج "أونامير" بالجنّية، بعد أن وعدها بألاّ يكشف هذا السرّ لأحد. وعندما اكتشفت أمّ "أونامير" زوجته الغريبة، توارت هذه الأخيرة، محلّقة في السماوات، تاركة زوجها غارقا في الحنين إلى حبّ مفتقد. بعد أن تخطّى بنجاح مجموعة من الاختبارات في محاولته الإلتحاق بزوجته، تمّ قبول "أونامير" في العالم السماوي، حيث التقى ثانية بها، وعاشا بسعادة مدّة يسيرة. وفي يوم عيد الأضحى، تذكّر الشابّ أمّه، فلم يتمالك نفسه في النظر، عبر عين السماء، إلى الأرض نحو أمّه. وحين رأى الصورة المحزنة لأمّه المسنّة، المكفوفة والمعوزة، أشفق عليها، فألقى إليها خروفا؛ لكن، لا أحد لمساعدتها على نحر الأضحية. اندفع حمّو داخل الأجواء، فسقطت قطرة دم منه على الخروف الذي كانت تمسكه أمّه بيدها المضطربة، فضحّت به. سقطت قطرة أخرى على وجه الأمّ، فارتدّت بصيرة. فهمت الأمّ تضحية ابنها، فانهمرت دموعها منتحبة: "حمّو! آه إبني حمّو!".

إنّ هذه الحكاية، كغيرها من الحكايات الشفهية، هي نتاج المتخيّل الإبداعي للجماعات القروية، ونتاج تاريخها. وبطل الخرافة هو شخصية، ذكرا كانت أو أنثى، توجد في وضعية ضائقة عاطفية، مادّية أو رمزية. ولإخفاء هذا العوز، فإنّ البطل يتجه نحو المنفى، ويصادف في طريقه

سلسلة من المكائد، ويواجه كثيرا من الاختبارات. يرتبط تحقيق كينونته، وسعادة أهله وذويه، بنجاحاته أو إخفاقاته. وتغلّبه على محنه، يحجب الضائقة الأصلية، ويعيد قيام النظام الاجتماعي داخل المجموعة. يتلقى البطل العون غالبا من طرف مساعد سحري، يمكن أن تكون الحلقة التي تحكم الجنّ، كالطاقية التي تحجب الواقع، أو الأحذية التي تقي من التعب، أو العصا التي تساعد على الطيران في السماء، أو العصفور الذي يغني صاحبه ذهبا (انظر Propp, 1970). وبغاية التوضيح، نلخّص نموذجا على ذلك: فذات يوم، طلب أمير يد شابّة، فلم تقبل بالزواج به، إلاّ شريطة العيش معا في العالم تحت - الأرضي. فوافق الأمير. غيرأنّه اعتاد الصعود من مأواه لمساعدة البؤساء الذين يمرّون قرب "الكركور" (ركام الحجر). وحيث أن المارّة لم يسبق لهم أن رأوا هذا المحسن، فسمّوه "سيدي المخفي"، وهم لا يتورّعون عن شكر الولي المختبئ ، الذي يتوارى عن أعين الناس. فاعتاد الزوّار أن يحجّوا للمزار بورع، وهم مقتنعون أنّ "سيدي المخفي"، هو "المهدي المنتظر"، الذي سيظهر ثانية، يوما ما، مثل ملك الساعة (انظر Drouin, 1974).

من وظائف الحكاية الهزلية التسلية والتثقيف بالبسط والضحك. والبطل الأكثر شعبية في الخرافات الهزلية هو "جحا"، المشهور بدهاءه. ومن طرائفه، أنّه ذهب يوما إلى السوق لشراء بعض الأغراض. فملأ حقيبته بالمؤن. وحين عاد إلى البيت، نادى على زوجته، طالبا منها تهييء "طاجينا" بشريحة اللحم التي اشتراها من السوق. حضّرت الزوجة "الطاجين"، وبينما كان "جحا" نائما، تناولت الزوجة الوجبة لوحدها. وحين استيقظ "جحا" من القيلولة، طالب من زوجته أن تناوله الطعام. فأجابته قائلة: "إنّ الهرّ أكل اللحم". فما كان منه إلاّ أن طلب منها إحضار الهرّ، بمعية ميزان. ولمّا فعلت، أخذ "جحا" الهرّ، ووضعه فوق الميزان،

قائلا: "انظري يا هذه، إنّ الهرّ يزن رطلا بالضبط. بالله عليك، دلّني، فإذا كان هذا هو الهرّ، فأين اللحم، وإذا كان لحما، فأين هو الهرّ؟!".

يمثّل المثل والقول المأثور، جنسين متميّزين، كما هو الحال بالنسبة للحكاية. إن معرفتهما وتوظيفهما المكتسب، يوحي بإتقان حقيقي للكفاية الثقافية للجماعة، لأنّهما يعبّران، بطريقة مختزلة، عن مجموع التجارب التي راكمتها الرواية الشفهية على مرّ تاريخ الجماعة. ويتمّ التعبير عن جودة المثل في صيغته وجماليته. وعلى مستوى مادّته، فإنّ دلالته لا تظهر إلاّ من خلال نسق ثقافي معيّن. وهو ما يفسّر عدم تجاوبنا مع قراءة المثل المترجم، حيث يفقد في الآن نفسه طعمه ومعناه. ويوظّف المثل من طرف المستعمل في وضعية تواصلية لا يتدخّل فيها باعتباره متكلّما، بل صوتا خافتا ينطق باسم منظومة القيم المشتركة المهيمنة (انظر مستاوي، 1985 ؛ El Attar, 1992). وفي ما يلي مثال على ذلك:

جارتان تتبادلان الغمز. تتهكّم الأولى على الزواج السيّء لبنت جارتها.

– إن كلّ حبّة فول متعفّنة، تجد في الأخير ديكا ينقرها.

فتردّ الأمّ قائلة على التوّ:

– كل حبّة ستجد كيالها، بفضل الله.

يتضمّن المثل الحكمة الجماعية، ويعبّر بأشكال مقتضبة عن قيم الجماعة، وهي: الأخوّة، والتضامن، والعمل، والكرامة، الخ. وهي في حقيقة، الأمر قيم كونية وهذه بعض الأمثلة على ذلك:

– احرمه من أخيه، يلق حتفه
– لا يمكن لنحلة واحدة أن تنتج العسل
– العنزة التي تبتعد عن القطيع، تكون فريسة للذئب
– الشجاع هو القادر على الوصول إلى المخّ، من بين شائكات الشيهم

- من ينام في ظلّ الصيف، يتجمّد في الشتاء
- من يتطلّع إلى الأشياء العذبة، عليه أن يتحمّل الأشياء المرّة
- من لدغته الحية، يخاف من رؤية الحبل
- لا يثق الأعمى إلاّ في عصاه
- التفكير يسبق الكلام
- من لا يعرف إمساك لسانه، ينتهي لسانه بإمساكه
- لا يتباهى بالعطر الريحان
- يحتفظ السنجاب برأسه عاليا، حتّى عندما يحرق حيّا

إن الأحجية كذلك جنس له فضائل معرفية (انظر Bentolila, 1986). وهي تقدّم نفسها على شاكلة لعب لغوي، حيث يتلفظ المتكلّم بلغز يستوجب على المستمع فكّ تسنينه. ويبدو الملفوظ ظاهريا مبتدلا وعديم القيمة، لكنّه مزيّن ببلاغة مكوّنة من تطريزات فريدة من الكلمات المستعملة، والسجوع المتوارية، والبلاغات المخالفة للمألوف. تتضمّن الأحجية لغزا، ذا معنى مستتر، ومحيّر في الآن نفسه، ما دام أنّه يستعمل لغة مألوفة. ويفرض فكّ تسنين اللغز استبصارا متميّزا، ومعرفة تامّة بثقافة الجماعة، ذلك أنّه لا يكفي فهم المعنى المباشر للملفوظ، لتقديم الإجابة المنتظرة. ينبغي أيضا إدراك المعنى الضمني للملفوظ من خلال مرجعيته الثقافية، خارج العلامة اللغوية. وهذه بعض الأمثلة على ذلك:

- سؤال: ما هو الشيء الذي يتضاعف إذا لحقناه في حينه، ويصير أربعة أضعاف إذا لحقناه بعد فوات وقته؟ جواب: صلاة الجمعة.
- سؤال: من الذي يلبس العمامة عندما يكون صغيرا، وينزعها عندما يصير كبيرا. جواب: الكسكاس (إناء الكسكس).
- سؤال: حاجيتك في زوجاتي، كلهن يشتغلن، ولا واحدة تترك عملها للأخرى. جواب: أحجار الفرن.

- سؤال: حاجيتك : واحد زائد واحد، يساوي واحد. واحد ناقص واحد، يساوي اثنان. جواب: المرأة الحامل، قبل الوضع وبعده.

وقد تتّخذ الحكـاية الشفهية شكلا مسرحيا، ينتمي إلى الحلقـة (انظر Boukous, 1979). والشخصية المركزية فيه هي "باقشيش"، الذي يتجوّل بين مختلف أسواق القرى والمواسم، ويحلّ بالساحات العمومية للمدن التي توجد بها جماعات من أصول قروية، خاصّة ساحة "جامع الفنا" بمراكش. يخاطب "باقشيش" الجمع بكلام مثير، مصاحبا بدفّ ذي إيقاع قوي، مرتديا غالبا قطعا من القماش المزركش. وبمجرّد ما يتحلّق حوله الفضوليون في شكل دائري، يشرع في تقديم عرضه. يقوم "باقشيش" بتدبير كلّ عناصر العرض: السيناريو، والإخراج، والشخوص المختلفة، والسينوغرافيا، والجباية، الخ. وغالبا ما تقطع الفرجة بوقفات يقوم فيها "باقشيش" بجمع التبرّعات، بلوم الحاضرين على بخلهم، واستفزاز الرجال والنساء. يقدّم لوحات للمشاهد القروية بأسلوب هزلي، وسينيات خصامات زوجية، أو خيبة أمل القرويين، ضحايا الهجرة القروية، وشخوص مثل "أمغار"، أو الشيخ الذي يقيم العدل بطريقته الخاصّة، ونزاع الزوج مع زوجته حول ابنهما المنحرف، أو العامل الموسمي الذي وجد نفسه بالمدينة مفلسا، والذي سرق منه ماله، بعد أن باع جلبابه بثمن بخس ليقتني بعض الطعام. ومع اقتراب صلاة العصر، وبعد عدّه لدخله، يحمد "باقشيش" الله، ويثني عليه، متمنّيا الخير لكلّ المسلمين، مطالبا الجمع بالانصراف. بعد صلاة العصر، يعود إلى العرض ثانية حتى حلول الظلام، أو يتجاوز ذلك في شهر رمضان. يقدّم مسرح الحلقة الأشكال الأوّلية للعمل الدرامي. ويتبيّن من خلال دراسة السكيتشات، أن "باقشيش" يمتلك القدرة على توظيف الموارد اللغوية الملائمة للوضعية التي يتخيّلها. كما أنّه متمكّن من فنّ التمثيل السهل الممتنع الذي يجعله يحدث أحداثا هزلية ذات عمق اجتماعي. ومن خلال ردود الحضور وتفاعله، يبدو مدى انخراطه

في"الوضعيات الإشكال" التي ينسجها "باقشيش". وهذا دليل على تجذّر مسرح "باقشيش" في الحياة الشعبية، بتوتّراتها وآمالها. لذا، يعتبر "باقشيش" جزءا لا يتجزّأ من ثقافة الهامش، حيث يقف على تناقضاته من خلال ترجمتها في لغة درامية وهزلية تثبت الوظيفة النفسية والاجتماعية التطهيرية (catharsis) لمسرح "باقشيش".

يجتاز الأدب الأمازيغي حاليا منعطفا، لن نبالغ إذا نعتناه بالتاريخي. ذلك أنّه إلى حدود سنوات 1970، كان هذا الأدب بالأساس شفهيا، باستثناء بعض الكتابات الدينية التي تعود إلى قرون خلت، من قبيل كتابات الفقهاء أمثال أزناك وأوزال. ومنذ تلك الفترة، تمّ نشر مجموعة نصّية مكتوبة بالخطّ العربي والخطّ اللاتيني وخطّ تيفيناغ. إنّ هذا التوجّه نحو المكتوب، الذي يتأكّد شيئا فشيئا، له مفعول فاصل على تطوّر الأدب الأمازيغي عموما. وهذا التطوّر مرتبط بتوافر مجموعة من العوامل الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي تقولب أسس بنية المجتمع، والتي أنتجت نخبة جديدة قرّرت النهوض بالثقافة. ويطرح التغيير الذي يطول هذا الأدب مجموعة من الأسئلة، يبقى أهمّها مرتبط بالمرور من الشفهية نحو الكتابة، على المستوى الشكلي، وفي تناول موضوعات جديدة تشير إلى القضايا ذات الصلة الوثيقة بالتحوّل الاجتماعي.

يتضمّن الأدب المعاصر بدوره الجنسين التقليديين، الشعر والنثر (انظر أزروال، 2015). فالشعر التقليدي، يتأسّس على قواعد عروضية، تتجلّى في "تيّات" بصيغة عروضية، على مستوى التعبير الشكلي. وتخلص بعض الدراسات المتخصّصة، والمهتمّة بالشعر الأمازيغي (انظر Jouad, 1995؛ أوبلاّ، 2013)، إلى أنّ العناصر العروضية التي تتكوّن منها هذه الصيغ، والمسمّاة "تالالايت"، هي: أ، لـ، د، لل، دل، لي، دي، ليل، ديل، أي، لـ، لد، ليد، بينما يعتبر البعض الآخر أنّ الشعر ينبني على التقسيم المقطعي. يلجأ كلّ مبدع إلى ترتيب هذه العناصر حسب كفايته،

والجنس الشعري الذي يريد النظم فيه. هكذا، فإنّ عروض سيدي حمّو، ليس هو عروض "إيماريرن"، ذلك أن هناك تفرّدات، أواختلافات عروضية بين أشعار "إيماريرن"، وأشعار "إنضامن" (انظر عصيد، 2011؛ أمرير، 2008). ويبدو أن عروض الشعر الحديث نفسه غير محدّد، ويظهر، من خلال تحليل بعض مقاطع هذا الإنتاج، أنّ نظام "التيات" التقليدية، ونظام التقسيم المقطعي نظامان يقدّمان مفتاحا لعروض هذا الشعر(انظر Bounfour, 1999). وهناك شعراء يستلهمون العروض التقليدي، ولكنّهم يدوّنون نصوصهم، ويطوّرون بعض التيمات الحديثة (انظر إنتاج محمّد المستاوي، 1980)؛ وتمثّل تجربة هؤلاء الشعراء مرحلة انتقالية بين الشعر التقليدي والشعر الحديث. وثمّة، في المقابل، بعض الشعراء الذين يؤكّون أنّ شعرهم شعر حرّ، وأنّ شعرية النصوص عندهم، لا تكمن في احترام الاقتضاءات الشكلية، بقدرما تعتمد موارد الإيقاع والسجع والمعجم، علاوة على رمزية دلالة الخطاب (انظر دواوين صدقي أزيكو، 1988، وأحمد الزيّاني، 1998). ويغذي هذا الاختلاف الشكلي بين هذين النمطين الشعريين سجالا صامتا، يجمع بين أنصار التقليد، وانصار التحديث، فيؤاخذ الطرف الأوّل على الثاني تجاهل الجمالية الأمازيغية الأصيلة، في حين ينتقد الطرف الثاني بدائية الآخرين وتقليدانيتهم. هكذا، نجد في مجال الأدب الأمازيغي نزاعا معتادا بين الطرفين، يطبع تطوّر الآداب العالمية، ولعلّ ظاهرة « La querelle des anciens et des modernes » في الأدب الفرنسي من أشهر نماذج هذا الصنف من السجال. وبالرغم من الإهتمام المتزايد بالإبداع النثري، يظلّ الإنتاج الشعري هو الأكثر استقطابا للمبدعين.

يمثّل الإنتاج النثري تجربة جديدة في الساحة الأدبية، خاصّة بعد صدور النصّ المسرحي "أوسّان سمّيضنين" لعلي مومن الصافي، والمجموعة القصصية "إماراين" لحسن إد بلقاسم، ورواية "تاوارگيت د

إميك" لمحمّد أكوناض. أمّا على مستوى المضمون، فالأدب التقليدي ينقل القيم الموروثة عن الأجداد، والتمثّلات التي يقتبسها الفرد والجماعة من الذاكرة الجماعية. والتيمات البارزة هي الحياة والموت والحبّ والعائلة، الخ. في المقابل، فإنّ التيمات التي تشتغل عليها النصوص المستوحاة من الحداثة، هي تيمات مرتبطة أكثر بما هو سوسيو-ثقافي، مثل الهوية والتضامن والحرية والديمقراطية، الخ. يتميّز الإنتاج النثري الحديث عن الحكاية التقليدية على المستوى الشكلي كذلك، حيث تعرّضت فيه تقنية السرد لبعض التحوّلات، فالحكي لم يعد خطّيا، إذ يحدث أن يكون متقطّعا، على شاكلة توظيف التداعي الحرّ. ويغيب اللغز في بعض الأحيان عن الحكي، كما يعدّ الوصف فيه تجديدا، بالإضافة إلى حضور استدلالية مختلفة عن تلك المألوفة لدى السارد. ويعتبر الاشتغال على اللغة فيه كذلك خاصّية مميّزة، يتمثل في البحث المعجمي، وتتابع المقاطع السردية، والبرهنة الاستدلالية.

ويختلف التيار التقليدي والتيار التجديدي كذلك على المستوى القيمي والوظيفي، إذ يعبّر الأدب التقليدي عن متخيّل المجتمع الربوبي-المركزي (théocentrique)، المتميّز بالقيم المستلهمة من الدين أساسا، من قيم الخير والشرّ، والمحدّدة بالتقيّد، أوعدمه، بالتعاليم الإسلامية؛ وبقيم المجتمع الأبيسي المتمثّلة في احترام الأبناء للآباء، وخضوع المرأة والنسل، الخ. في المقابل، يعبّر الأدب الحديث عن قيم النموذج المديني، الحضري. وتتجلى وظيفته الأساسية على اعتباره منظومة قيمية تركّز على الالتزام الاجتماعي والثقافي. وعلى النمط ذاته، يختلف نموذج المغني–الموسيقي بين التيارين معا، ذلك أن المبدع التقليدي ("الرايس"، "أمدياز") يكسب قوته، في الغالب الأعم، من إنتاجه الرمزي، وهو ما انطبق مثلا على حالة الحاج بلعيد، عميد الطرب الأمازيغي بمنطقة سوس، والذي عاشر كبار القيّاد الذين وفّروا له الرعاية، خاصّة منهم التهامي الگلاوي. وهو اليوم

حال بعض الرواس، والشيوخ الذين يسجّلون إنتاجاتهم، ويعرضونها في السوق، وهم كثر في منطقة الجنوب والوسط والشمال. ويمكن أن نؤكّد من جانب المبدع التقليدي، أنّ إنتاجه منبع للقلق المادّي بحكم العسر الذي يعيش فيه، مع بعض الإستثناءات، في حين أنّ المبدع الحديث، فمنبع إنتاجه القلق الوجودي والثقافي، بالدرجة الأولى. إضافة إلى هذا، فالانتماء الاجتماعي للصنفين من المبدعين له دلالة، إذ الأوّل ذو انتماء "شعبي"، فهو فلاح، بقّال، عاطل، الخ. في حين أنّ الصنف الثاني من البدعين يمكن أن ينعت ب"البورجوازي الصغير"، فهو مدرّس، محام، مستخدم، طالب، الخ. والإحالة على الانتماء الاجتماعي ليست عبثا، حيث يمثّل، عموما، المدخل الذي قد يساعد في فهم مضامين الخطاب وإرساليته، وكذا اختيار الأنساق الجمالية علاوة على نوعية المتلقّي (انظر أزروال، 2013).

الوظيفة الرمزية لجمالية فنون الهامش

من الناحية الفنية، تقوم الجمالية القروية على مبادئ تختلف ومبادئ الجمالية الحضرية، وخاصّة منها المستوحاة من الغرب (انظر أعمال Flint, 1966, 1993 ; Maraini, 1990). فالفنّ القروي نفعي ورمزي وتجريدي وجماعي. وهو، إضافة إلى هذا، فن تقليدي حرفي يظهر فيه مدى حضور الانشغالات الجمالية في كلّ صنف من أصناف المنتجات، حيث لا يفرّق الصانع التقليدي بين الموادّ الغنية والموادّ الفقيرة. ومن سمات هذا الفنّ طبيعته التجريدية، غير التصويرية. والأشكال الهندسية التي يتضمّنها تعبّر عن الانشغالات العميقة لإنسان البادية، ومنها، على سبيل المثال، رمزية الماء والمرأة المنجبة والعلاقة التكافلية بين الأرض والسماء، إلخ. أمّا الفنّان، فهو مرتبط بمجتمعه بحيث يستلهم ينابيع اللاشعور الجماعي ويجعله متناسقا مع نظرته الجمالية الخاصّة، من خلال ترتيب مبدع للأشكال.

إن جمالية التشكيل مستوحاة أساسا من البيئة القروية على المستوى الفنّي. وهي تقوم على أسس مختلفة عن أسس الفنّ الحضري. فالأمر يتعلّق بفنّ مندمج في بيئته لتحقيق هدف نفعي، مثل صنع الزربية، والبورية، والجرّة، والحلي، واللباس، الخ. ويمكن كذلك أن يندمج في البناء، مثل الباب، واللوحة الحائطية، والسقف، الخ. وهو بهذا فنّ حرفي، تحضر فيه الاهتمامات الجمالية في الإنتاج. ومع ذلك، فلكلّ منتوج وظيفة رمزية، سواء تعلّق الأمر بمنتوج ذي وظيفة روحانية، مثل التميمة، أو وظيفة مادّية مثل المصباح الزيتي، أو المنفاخ. والفنّان الحرفي لا يستعمل المادّة الغنية على حساب المادّة الفقيرة، ذلك أنّ فقر المادّة، غالبا ما يعوّض بغنى الأشكال وتنوّعها. وفي هذا المضمار، كتب (Flint, 1973، ص. 7)، بخصوص الحلي، ما يلي:

"من الأهمّية أن نسجّل أنّ حلي العالم القروي لها، بالأساس، وظيفة تنمية الحياة، خاصّة خصوبة الإناث، وإنتاجية الأرض، إضافة إلى حمايتها ضدّ التأثيرات السيئة التي تسبّب العقم أو المرض. فالشكل، والتقنية، والمادّة، يجب أن تساعد للقيام بهذه الوظيفة الأساسية بصفة جيّدة، رغم أنّه لا يمكن تجاهل الدور الاجتماعي هو الآخر. وتكمن قوّة الفنّ القروي في عدم قابليته للتجزيء. فالحلي هي في الآن نفسه مادّة نفعية تدلّ على الحماية والتنمية، بالمفهوم المشار إليه سابقا، وهي علامة تميّز تعني الإنتماء إلى مجموعة، وهي رمز يعبّر عن انشغال سيكولوجي أو ديني، وهي كذلك استثمار للمال، الخ. فالبعد الجمالي للحلي، ليس سوى اندماجا منسجما لكلّ هذه الوظائف، سواء عبر تناسب الألوان، أو الخصائص التقنية والطبيعية للمادّة".

وتستمدّ رمزية الفنّ القروي إلهامها من أعماق رمزية الكونية، ولعلّ رموز "مركز العالم"، من الرموز الدينية البارزة، وكذلك رمزالمرأة المنجبة، والماء، والوحدة بين الأرض والسماء، الخ (انظر Eliade, 1963).

ولهذا الفنّ كذلك، خاصّية تجريدية، غير تمثيلية تكمن في استعمال أشكال هندسية أوّلية، مثل الخطّ المستقيم، والخطّ المقطوع، والمثلّث، والمربّع، والدائرة، والمعين. وتعدّ التلوينية من مرتكزاته الطبيعية، إذ تستمدّ الألوان المستعملة، بوجه خاصّ، من النباتات والمعادن. ناهيك عن أنّ الإنتاج الفنّي عمل يعود عمقه إلى اللاوعي الجماعي. من هذا المنطلق، فإن الفنّان الحرفي مرتبط عضويا بجماعته، حيث تتنظم في عمله الأشكال والرموز الجماعاتية، أو حتى الكونية، بطريقته الخاصّة. وإلى زمن قريب، لم يكن يخضع الفنّ القروي إلاّ نادرا لابتذالات جمالية يكون موقع إنتاجها هو المركز، بصفته موقعا تحكمه جمالية السلطة السياسية أو السوسيو-اقتصادية. وقد طوّر الفنّ القروي جماليته الخاصّة منذ آلاف السنين، رغم كونه منغلقا على تأثيرات الجمالية المتوسّطية والإسلامية. غير أنّه اتخذ حاليا نهجا آخر مع التبعية المطلقة للمجتمع القروي، والسقم المتتابع لجماليته.

خلاصة

تستمدّ ثقافة الهامش جذورها من المعرفة الجماعاتية عبر العلامة الصوتية والرمز الجمالي. وهي تحتوي بذلك على قيم الجماعة التي تنتجها وتستمتع بها وتنقلها. وتضمّ كذلك قيما كونية تميّز الإنسان عموما، بغضّ النظر عن العرق أو اللغة أو شروط الحياة الخاصّة بكل جماعة إنسانية. ويبدو أنّ التيارات التقليدية والحديثة، التي تتعايش في قلب الإنتاج الثقافي للهامش، تتمايز بعناصرها الجوهرية وأجناسها وثيماتها، ومواردها الشكلية، والوضعية الاجتماعية لمنتجيها.

تفضي نتيجة تحليل ضوابط اشتغال الحقل الثقافي إلى اعتماد مقاربتين لفهم هذا الإشتغال. مفاد المقاربة الأّولى، أنّه يتعيّن مساءلة التصنيفات المتداولة، والمتمثّلة في "الثقافة الشعبية"، والمطبقة بصفة اعتباطية على ثقافة الهامش بشكل مطلق. أمّا المقاربة الثانية، فهي تستند

إلى تاريخانية هذه الثقافة، بحكم استيعابها قوانين التطوّرية (évolutionnisme)، كما هو الحال بالنسبة إلى الثقافات الأخرى (انظر Bounfour, 1999 ; Galand-Pernet,1998). هذا، علما أنّ التنضيد الذي يميّز ماهية المنتجين على المستوى السوسيو-اقتصادي، يقود إجمالا إلى اختلاف في تصوّر الجمالية والأسلوب، وهو اختلاف يميّز على المستوى الرمزي منتجي ومستهلكي كلا النوعين من الثقافة. أمّا على مستوى التحليل السوسيولوجي للثقافة، فالملاحظ أنّ موقع إنتاج الثقافة لم يعد هو المجتمع القروي حصريا، ذلك أنّنا نشهد، رويدا رويدا، تمركز الإنتاج الثقافي في بعض المدن، خاصّة مدينة أگادير وضاحيتها، ومدينة الدار البيضاء، والحسيمة والناظور وخنيفرة. وغني عن البيان، أنّ لهذا الأمر انعكاسات هامّة على تطوّر بنية الحقل الثقافي.

هكذا، تشهد ثقافة الهامش العديد من التحوّلات الملازمة للتطوّرات التي تعرفها البنى الاقتصادية والاجتماعية والثقافية للمجتمع المغربي، وهي تحوّلات تحمل مضمونا جماليا يعوّض مسوّغات الجمالية التقليدية التي تعود عمق بنياتها ورمزيتها إلى عمق العصر الحجري. ومن التحدّيات البارزة التي تواجهها هذه الثقافة نفسها، تلك التي تكمن في قدرتها على الصمود في حقل الإنتاج الرمزي، وعلى تحمّل شدّة التنافسية مع منتجات الثقافة المهيمنة، سيما منتجات الثقافة الإعلامية العالمية. إنّ الثقافة المؤسسّاتية المنقولة عبر المدرسة، والنخب الحضرية، من خلال الوثائق المكتوبة ووسائل الإعلام، تفرض نفسها بصفة بارزة، باعتبارها أكثر "حداثة"، وأكثر "عقلانية" من الثقافة المنقولة، عن طريق التقليد الشفهي. علاوة على ذلك، فإنّ تأثير وسائل الإعلام العالمية التي تنشر على المستوى الكوني ثقافة إعلامية، يصطلح على تسميتها "ثقافة كونية"، تساهم في المثاقفة، خاصّة وسط الشبيبة التي لم تعد مرجعياتها الثقافية تتمثّل في "عنترة" ولا "أونامير" ولا سيدي حمّو ولا شوقي، بقدرما تتجسّد

في "باطمان" و"نينجا" و"بن لادن" و"داعش"، و إجمالا، رموز المنتجات الإعلامية الغربية ورموز الثقافة السلفية الجهادية. وهنا يكمن الرهان العميق للتحوّل الثقافي.

المنافسة الرمزية والمثاقفة

تمهيد

إنّ السوق الثقافية المغربية سوق غير متجانسة، كما هو الحال بالنسبة لسائر الثقافات عبر العالم، وذلك بفعل الطبيعة الدينامية لعلاقات الإنتاج المادّية والرمزية السائدة في التشكيلات الاجتماعية. إزاء هذا الواقع، اختار المغرب، من خلال دستور 2011، أن يعتمد رؤية ثقافية مؤسّسة على حماية التنوّع الثقافي وتنميته. ومن الأكيد أنّ هذا الاختيار لم يأت صدفة، وإنّما تحقّق بعد حراك طويل للمجتمع المدني، الذي طالب بإقرار حقوق الإنسان، بما فيها الحقوق اللغوية والثقافية. والجدير بالذكر أنّ غالبية الدول لا تعترف بهذه الحقوق، فبالأحرى أن تحمي الثقافة وتنمّيها في تعدّديتها. إضافة إلى هذا الواقع، فمفهوم "التنوّع الثقافي"، كثيرا ما يزعج بسبب حمولته الدلالية، ممّا يفضي في حالات كثيرة، إلى نزوع استبدال نموذج الهوية الأحادية الثقافية المتنوّعة بنموذج الهوية المندمجة والمتجانسة. لذا، فإنّه ليس من النادر ولا من المفاجئ، أن نسمع آراء تفسّر كلّ مظاهر الاختلاف الثقافي باعتبارها مصدر خطر يهدّد التجانس الثقافي الميثي. ولاغرو، بالمقابل، أن نعاين مظاهر استبسال بعض الجماعات في المحافظة على اختلافها وخصوصيتها و تميّزها. ولهذه التناقضات انعكاسات على بنية الحقل الثقافي تؤدي إلى خلخلة هندسته وفقدان توازناته.

ومن تداعيات المقاربة المعتادة والمبتذلة للحقل الثقافي تمثّله في صيغة ثنائية "التقليد" و"الحداثة"، يفترض وفقها أنّ لكلّ منهما أصنافه

وتعبيراته ومضامينه وجماليته، وفضاءاته المتميزة. وإذا كان لهذه المقاربة قدر معيّن من الكفاية التوصيفية في زمن ما، فإنّه غني عن البيان، أنّها مقاربة اختزالية بامتياز في وضع متّسم باندماج مكوّنات الحقل الثقافي في منظومة شاملة تحكمها نفس الضوابط والقواعد في زمن نفوذ الدولة الوطنية وهيمنة عولمة مبادلات المنتجات المادّية والرمزية. لذا، يفرض الواقع أن نقارب إشكالية التقليد والحداثة في دينامية تجلياتهما. سيما وأنّ الهامش لم يعد يعني حصرا ضاحية المجموعات الحضرية، ولا المركز يحيل حصرا على الفضاء الحضري، إذ توجد عناصر التقليد وعناصر الحداثة في المجالين معا، وفي وضعيات تلاقي وتوارد وتبادل أحيانا، وفي وضعيات تنازع وتصارع وتعارض، أحيان أخرى. لذا، فإنّ مفهوم "الهامش" لا يعود بالضرورة إلى المجال الجغرافي الدالّ على الريف والبادية، وتحديدا ما كان يدعى "المغرب غير النافع" في مرجعيات الفترة الاستعمارية. وذلك على اعتبار أنّ بعض أجزاء هذا المجال قد تتوفّر على موارد فلاحية ومنجمية ومائية وغابوية، تذرّ عائدات ومكاسب مالية وافرة على المستثمرين، وتسهم في إيجاد فرص للعمل، كما تحدث المؤسّسات العمومية شروط النموّ، من بنيات تحتية ومرافق اجتماعية، تيسّر العيش في "البادية" وتغني الأنماط الثقافية الأصلية باستيعاب أنماط أخرى مقتبسة من ثقافة "الحداثة". وهكذا، يتغذى الحقل الثقافي من تلاقح الأنماط المختلفة، وكذا من التنافس بينها.

تجلّيات المنافسة

إنّ حلبة المنافسة تشمل مجالي الموارد اللغوية والثقافية على حدّ سواء. فالمتكّلم الفطري يستعمل اللغة باعتبارها لغة التواصل المفضّلة داخل المجموعة الناطقة. فبخصوص الأمازيغية، إنّها صنّفت داخل العائلة الحامية-السامية. ويمتدّ مجال الأمازيغية من الشرق نحو الغرب، من واحة سيوة بمصر إلى المحيط الأطلسي، ومن الشمال نحو الجنوب، من الضفة

الجنوبية للبحر الأبيض المتوسّط إلى بلاد الساحل. ويمثّل الناطقون بالأمازيغية، الموزّعون على هذه المساحة الشاسعة، مجموعات لغوية وثقافية تكوّن كتلا بشرية تتواصل بلهجات يحصل التفاهم في ما بينها بدرجات متفاوتة، حسب تقارب أو تباعد مجالاتها. ومع ذلك، فلا داعي للحديث عن الوفرة التي لا تحصى من "اللهيجات" التي تحدّثت عنها الكتابات الغربية الخاصّة بعلم اللهجات. ونعتقد أنّ الحديث عن تلك الوفرة يتعلّق بقصور منهجي يروم منح الامتياز لواقع الاختلاف المعجمي على حساب واقع الائتلاف البنيوي. ولعلّ من أهمّ الظواهر التي تسم المجال اللغوي المعاصر، هي ظاهرة التنافس الشديد بين الألسن وبين اللغات، بفعل توسيع مجال الألسن واللغات القوية، وخاصّة العربية العامّية للسهول الأطلسية، والعربية الفصيحة والفرنسية، على حساب بعض الألسن الأمازيغية. ومن مستجدّات الوضع اللساني، ما جاءت به مقتضيات الدستور بخصوص السياسة اللغوية للدولة، والمتمثّلة في ترسيم الأمازيغية وتعضيد وضعها القانوني والمؤسّساتي والاجتماعي والثقافي. ومن المتوقّع أنّ الأمازيغية ستستفيد من وضعيتها الجديدة لتقوّي مواقعها في مقاومتها لهيمنة اللغات الصلبة. أمّا على صعيد المجال الثقافي، فثمّة تحوّل بارز يتمثّل في التغيير الحاصل في ماهية المنتجتين وأنماط الإنتاج ومواقعه وتسويقه وتلقّيه. فالإنتاج الثقافي التقليدي لم يعد مرتبطا حصرا بالمجتمع القروي بنمط إنتاجه الاقتصادي المؤسّس على الإنتاج الفلاحي والصناعة التقليدية والتجارة الصغيرة. أجل، إنّ المنتج الثقافي يمارس أصلا الفلاحة أو/ وإحدى الحرف التقليدية أو/ والتجارة، لكنّ علاقة الشاعر والمطرب والفنّان بالمجتمع القروي تكاد تكون علاقة منحلّة ومتراخية بفعل هجرة المبدعين إلى المدينة. وعموما، كلّما كانت الأوضاع الاقتصادية جيّدة، كلّما ازدادت وثيرة الإنتاج الفنّي والثقافي؛ وكلّما حصل فائض في الإنتاج، تضاعف فائض القيمة للمبادلات التجارية، وكلّما برزت شروط التقسيم الاجتماعي للعمل. وبهذا، تفرز هذه الأوضاع، تدريجيا، فئة جديدة من

الفنّانين والمبدعين المحترفين. وبالطبع، فالمنافسة بين منتجات ثقافة الهامش ومنتجات ثقافة المركز، تؤدي إلى استضعاف المنتجات الأولى واستقواء الأخرى، ممّا يفضي إلى إنتاج وضعية تولّد بدورها أزمة الإنتاج الثقافي، والتي لها حتما انعكاسات وخيمة على المبدع والفنّان بفعل تناقص الإنتاج الثقافي من حيث الحجم والجودة. في سياق هذا الوضع، فإنّ الإنتاج الثقافي الحديث قد ينمو بفعل الدعم المؤسّساتي من خلال دعم المهرجانات والتظاهرات الفنّية والثقافية، واقتناء القنوات التلفزية للعروض الفنّية، خاصّة منها الموسيقية والمسرحية والسينمائية، وكذلك من خلال الموارد المالية التي تذرّها العروض الموسيقية أثناء الأفراح، بمعنى أنّ ثقافة وفنّ ومبدع المجال الحضري، هم المستفيدون الأوائل من السياسة العمومية. ولهذا الواقع المستجدّ أثر حاسم على الثقافة من حيث الوضع المجتمعي للفاعلين في حقلها وطبيعة أجناسها وأنماطها وأسس جماليتها وتجلّياتها.

لا شكّ أنّ ممّا لم يسعف أدب الهامش في تنافسه مع أدب المركز، خاصّيته الشفهية على مستوى التعبير، والقيم التقليدية على مستوى المضمون. ويبدو أنّ ما لم يتمّ استيعابه جيّدا هو تحديد ماهية أدب الهامش، تلك الماهية المؤسّسة على جمالية مميّزة، موسومة بأوزان سردية وشعرية خاصّة، وكذا بطبيعته البدوية التي تجعل منه نتاج وضعية سوسيو-اقتصادية محدّدة. لذا، فإنّ الحكم على منتجات هذا الأدب، انطلاقا من التصوّرات الجاهزة للأدب الغربي أو العربي المكتوبين، أو بحسب معايير الحضارة المدينية، إنّما يدلّ على مقاربة إثنية مركزية تجعل منه نمطا من "الأدب المستنحث"، أي أدبا مشحونا بالأساطير والسير وتيمات المجتمعات البدائية. وبالذات، فهذه الجوانب هي التي همّت النقّاد المقارناتيين والباحثين عن نماذج عتيقة، وبنيات سردية فطرية، توجد في شكل مصون في هذا "المتحف الأدبي" (انظر Galand-Pernet, 1973). وبالنظر إلى ارتكاز المهتمّين بالفلكلور، في المقام الأوّل، على حركية

الثيمات في الفضاء المتوسّطي، فإنّهم اولوا اهتماما خاصّا بالحكاية الغرائبية، لاعتقادهم أنّ الشخوص والمواضيع المألوفة في الأدب الغربي في العصور القديمة وفي أدب القرون الوسطى، هي نفسها الموجودة في الأدب الأمازيغي. ولم يتمّ الاهتمام بالحكايات الغرائبية، وكذلك الطرائفية والخرافية، إلاّ على أساس الاعتقاد أنّها تعيد إنتاج البنيات السردية البدائية. من جهة أخرى، ينظر إلى بنية الحكاية وكأنها بنية "جامدة"، ومضمونها مضمون "محافظ" ، ممّا يجعلها غير قابلة للتطوّر حسب رأيهم. نعتقد أنّ مثل هذه الأحكام، هي التي ساهمت بقدر غير يسير في استضعاف أدب الهامش.

أمّا الإنتاج النثري الجديد في مجال الأدب، فهو من إبداع النخبة المستوعبة لأنماط أدبية حديثة، عربية وغربية، اكتسبتها من خلال تكوينها المدرسي والجامعي (انظر أزروال، 2013). ولعلّ هذا التحوّل من المجال القروي إلى المجال الحضري، ومن الشفهي إلى الكتابة، علاوة على المضامين والتيمات المستلهمة من المحيط الجديد، هو الذي يجعل من الأدب الأمازيغي صنفا مقبولا ضمن أصناف الأدب المغربي الحديث. ومع هذا، يظلّ سؤال المنافسة مع الأصناف الأخرى سؤالا قائما، من حيث موقع مبدعيه، وشروط إنتاجه ووسائل نشره وتسويقه، وتقييم منتجاته. في هذا المضمار، وجب القول، إنّ الأديب لا يستطيع أن يعيش من مورد إبداعه، بمعنى أنّ الإبداع الأدبي ليس مهنة تدرّ دخلا كافيا على صاحبها، عكس ما قد يحدث في مجال الإبداع الموسيقي، حيث يستطيع بعض الفنّانين امتهان هوايتهم المفضّلة. في هذا السياق، قد يتساءل المرء إن كان أدب الهامش أدبا محكوما عليه بالأفول، سيما وأنّ من المؤكّد أنّ التحوّلات التي يعرفها المجتمع القروي لها انعكاسات على إنتاجه الثقافي، كما أنّ القيم المحمولة عبر التسنينات الثقافية المهيمنة، وعبر القنوات السمعية والبصرية القوية مثل الإعلام الجماهيري، والمدرسة، الخ، تفرض على

المبدع إمّا التكيّف والتأهيل إمّا الاعتزال. وسنعود بتفصيل لهذا الموضوع عند تناول إشكالية التغير الثقافي.

المبدع العضوي في خضمّ المنافسة

إنّ المبدع المنتمي للهامش، ليس سوى ذلك الفلاّح الذي يحرث ويزرع ويحصد، ويسهر على قطيعه، أو ذلك الحرفي الذي يمارس البناء، أو يصنع الأدوات والحلي، وتلك المرأة التي تنسج الزربية أو تنحث الخزف، الخ. فالفنّان الحرفي القروي مرتبط بأرضه كغيره، ولكنّه يتميّز، زيادة على ذلك، بكونه شاعرا ومطربا وراقصا. وإذا كان مرتبطا عضويا بجماعته على هذه الشاكلة، فإنّه ليس من المستغرب أن يعبّر عن حاجاتها الشاعرية والجمالية. هناك طبعا بعض الشعراء الجوّالين، قد ارتجلوا الاحتراف إبّان سنوات الجفاف والخصاص، كما هو الحال بالنسبة لمن يلجأ الى الهجرة الموسمية للعمل في السهول أو المدن. إنّ الوظائف السردية والشعرية للجماعة لا يتولّى القيام بها مبدعو الهامش حصريا، بل نلاحظ لجوء العديد من الشعراء الشباب للكتابة، بعد أن تلقّوا تكوينهم في المدرسة، واشتغلوا على أشكال ثقافية مختلفة ومتنوّعة، كما تمرّسوا على الكتابة الأدبية الحديثة. وانطلاقا من استنادهم على الأشكال الأصلية، واستلهامهم للتجارب الشعرية لثقافات أخرى، فإنّ محاولاتهم تحمل بذور تجديد هذا الأدب، مع ولوج أجناس جديدة من قبيل الرواية والمسرح والقصّة القصيرة، الخ، ممّا يدعّم اللغة والثقافة في المنافسة الرمزية التي تنعش الحقل الثقافي.

في ذات السياق، فإنّ أوضاع مبدع الهامش، باعتباره يجسّد هشاشة ظروف العيش للساكنة القروية، غالبا ما تؤدّي به إلى الرغبة في الهجرة إلى المدينة، طامحا إلى الرفع من حظوظه في الترقّي الاجتماعي عبر تملّك قسط من الرأسمال الرمزي والمادّي. لكنّ التثاقف شرط ملازم لمشروع الاندماج في المجموعة المهيمنة، وذلك بالتخلّي التدريجي عن

اللغة الأولى والثقافة الأولى. ومن البديهي، أنّ ولوج حقل التنافس الرمزي بعيد عن أن يكون مفتوحا، إذ هو خاضع لقوانين يسطّرها أولئك الذين بأيديهم زمام السلطة الرمزية، وهم ساعون للحفاظ عليها. وهذا يعني أنّ الحظوظ غير متساوية بين المترشّحين، لأنّ آليات اشتغال سيرورة إعادة إنتاج النخب تجعل أغلبية المحرومين لا يلجون إلاّ الحدّ الأدنى من الثقافة الناجعة اقتصاديا، والذي تسمح به علائق الإنتاج المجتمعية. وهكذا، فالمدينة، تمثّل بوتقة التجانس الثقافي واللغوي، على اعتبار أنّها نتاج المجال الذي تنسج فيه الخدعة الساطعة المتمثّلة في استعادة المجموعة المهيمنة لمنتجات الهامش عبر"الفلكلرة" و"الغرائبية"، باعتبارها مجرّد سلعة. وفي مستوى آخر ملازم لما سبق، فإنّ تدمير القاعدة المادّية للمجتمع القروي، والتوترات السيكو-سوسيولوجية التي تمارسها على القرويين الأهالي، يفرض الهجرة نحو المدينة، أو نحو المنفى الاقتصادي بالخارج كضرورة حيوية لضمان استمرارية الفرد والجماعة.

إنّ هذا السياق الدقيق يولد وضعا متّسما بجدلية الاستيعاب والمقاومة. ولعلّ أفضل تجسيد لكيفية اشتغال هذه الجدلية يكمن في تجربة الهجرة. يتعين هنا التمييز بين أجيال المهاجرين، فالجيل الأوّل من الرواد تأثّر كثيرا بقلّة الموارد الاقتصادية بالقرى وهشاشة العيش فيها؛ ونتيجة لذلك، فقد هيمنت عليه الرغبة في الاستفادة من إمكانات الاقتصاد النقدي. لهذا يتصرّف بطريقة ملتبسة في مواجهة الأزمة الثقافية للاندماج الاقتصادي، حيث كان الوضع الذي يعيش فيه العامل والتاجر والمثقّف في المهجر وضعا مؤلما في الغالب، لأنّهم احتفظوا في مرحلة أولى بارتباطات قويّة بالموطن الأصلي لغة وثقافة، وهم موزّعون بين رغبتين، الرغبة في الوجود والكيان باحتفاظهم بهويتهم الأولى، والرغبة في تملّك الرأسمال المادّي باندماجهم في البنية الحضرية. وعليه، فإنّ الشخص الذي يفرّ من تقلّبات اقتصاد تطبعه الهشاشة، يجد نفسه مجبرا على التخلّي تدريجيا عن

لغته الأولى وتغيير سلوكه الاجتماعي والثقافي، كشرط لتيسير اندماجه في المدينة. وبالنسبة للأشخاص الذين يتوفّقون في مجال الأعمال، فيتعيّن عليهم أن يقبروا قيمهم وسننهم الثقافية الأصلية بهدف ضمان ولوج الطبقة التي صاروا ينتمون إليها، وبغاية نسج علاقات مربحة داخل الشبكات الاجتماعية الجديدة. والشيء نفسه يحدث بالنسبة للمثقّف ذي الأصول القروية الذي تلقّى تكوينه في المدرسة العتيقة، أو في المدرسة الحديثة، إذ يفرض عليه ضمنيا كبت لغته وثقافته الأولى، إذا كان يطمح في اكتساب رأسمال رمزي مربح. وغالبا ما تقوده حماسته في اكتساب المعرفة المهيمنة إلى البرهنة على الإتقان والتفاني في إعادة إنتاج هذه المعرفة. وعلى الرغم من ذلك، فإنّ الاندماج في النسق الحضري قد لا يتمّ بيسر، إذ يعرّض الوعي الشقي للقروي المنفصم عن جذوره لليتم الرمزي. حيث يتمّ عزله ضمن محيطه الجديد بفعل مؤشّرات لغوية تتمثّل في اللكنة، أو سمات اجتماعية، من قبيل طريقة الهندام البدوي، وخضوع الأبناء، ونوع من الاقتصاد في الاستهلاك، وكذا سمات ثقافية منها نمط من الحنين إلى مسقط الرأس، والارتباط بالطرب، مثل "تنضّامت" و"أمارگ أو "إزلان"، والرقص الجماعي "أحواش" أو "أحيدوس".

وقد تختلف وضعية الجيل الثاني عن الوضعية التي عليها الجيل الأوّل من حيث ازدياده بالمدينة، وتخلّصه من سمات "البداوة"، ومع ذلك فسلوكه متأرجح في شأن نظرته إلى ثقافته الأصلية. ففي تقدير البعض أنّ الثقافة الأمازيغية ثقافة فقيرة، ومتخلّفة، ومحتضرة في كثير من مظاهرها. إضافة إلى أنّ اللغات والثقافات المكتسبة عبر المدرسة أرفع شأنا، وأفضل قيمة على اعتبار أنّها تيسّر الارتقاء الاجتماعي، وتوفّر المعرفة السانحة لفهم العالم فهما عقلانيا، وتمكّن من التواصل مع باقي الإنسانية، علاوة على أنّها تمثّل، في نهاية المطاف، الوسيلة الناجعة لولوج الحداثة. وهذا يعني ضمنيا، أنّ الأمازيغية بالنسبة لهؤلاء تعني التقهقر والتخلّف. وإذا

وضعنا اقتناعات هؤلاء وممارساتهم في الميزان، فسنجدهم يستبطنون أسس الثقافات المهيمنة، ويتماثلون معها قدر الإمكان؛ كما أنّهم، في الآن نفسه، يكبتون الجوهر الثقافي لوعيهم بذواتهم. إنّ الأمثلة كثيرة عن الذين يجهلون لغتهم الأولى، ولم يعودوا يتواصلون قطّ مع ذويهم؛ وتحكم القطيعة على هؤلاء وأولئك بالانفصام؛ كما أنّها تدفع الناطقين بالأمازيغية الأحاديي اللغة نحو "عقدة اللسان" (انظر Bounfour, 1994).

ومقابل التيّار الأوّل المستسلم للاستيلاب، برز تدريجيا اتجاه آخر في سياق بزوغ الوعي الهوياتي لدى النخبة المثقّفة، ولدى النسيج الجمعوي الساعي إلى حفظ الذاكرة الجماعية والنهوض بالأمازيغية. ولعلّ العمل التنظيري والتنظيمي لهذا التيّار من المكاسب الأساسية التي جعلت من الأمازيغية مسألة سياسية وثقافية أضحت من الإشكالات المركزية المطروحة في الساحة الفكرية. وربّما كان هاجس الاهتمام بالمفاهيم من أقوى لحظات المجهود الفكري لدى النخبة الثقافية؛ لذا، فلا غرو أن يكون مفهومي "الثقافة الوطنية"، و"الثقافة الشعبية" من المفاهيم التي تمّ التركيز عليها، وخاصّة تحديد مكوّنات الثقافة الوطنية وعلائقها، ووظائفها الاجتماعية، والفئات المجتمعية التي تنتجها، وتلك التي تستفيد منها. ومن جهة أخرى، فإن مفهوم "الثقافة الشعبية" و"ثقافة الشعب" بات من المواضيع التي تطرح العديد من الإشكالات، ومنها طبيعة مكوّنات المفهوم وتناقضاتها الداخلية، وعلاقتها بالثقافة الوطنية والثقافة الكونية.

علائق وتناقضات

تختلف مقاربة موضوع هيكلة الحقل الثقافي عند المحلّلين من زمن لآخر. فقد كانت المقاربة المعتمدة إبّان فترة هيمنة خطاب "الحركة الوطنية" تفصل بين "الثقافة العالمة" للنخبة المثقّفة و"الثقافة الشعبية" للعامّة، من جهة، و"الثقاقة الأجنبية" للنخبة المكوّنة في أحضان الجامعة الفرنسية على وجه الخصوص، من جهة أخرى. ومن البديهي أنّ الخلفية

الأيديولوجية لهذه المقاربة تضع "الثقافة العالمة" في قمّة التراتبية. إلاّ أنّ ثمّة مفارقة تكمن في كون "الرؤية الوطنية" يحملها تيّار محافظ عموما، ومتشبّع بإديولوجيا الحركة العروبية، أخذ تكوينه على يد علماء المشرق العربي، في مصر وسوريا والعراق. ومن ممثّلي هذا التيّار علاّل الفاسي وعبد الهادي بوطالب وعبد الهادي التازي ومحمّد الكتّاني وعبد الكريم غلاّب وأبوبكر القادري وعبّاس الجراري ومحمّد بنشريفة وخناثة بنّونة، وغيرهم. وبالمقابل، يحمل "الرؤية الوطنية"، كذلك، تيّار مجدّد من خرّيجي الجامعات والمعاهد العليا بفرنسا واسبانيا وانجلترّا والولايات المتّحدة، ومنهم محمّد الدويري وعبد الله العروي وادريس الشرايبي وعبد الكبير الخطيبي ومحمّد السجلماسي ومحمّد گسّوس، وفاطمة المرنيسي، وغيرهم. وقد اتّضحت المواقف من القضية الثقافية ومن أدوار المثقّف الاجتماعية والسياسية بصورة تدريجية في العقود التي تلت الاستقلال، مع بروز نخبة جديدة منفتحة على الفكر الحداثي في الشرق الأوسط وفي الغرب. وبالموازاة، ظهرت نواة من نخبة الهامش الناطق بالأمازيغية، والتي جعلت من "اللغة والثقافة الشعبيتين" موضوعا مشروعا للبحث العلمي والإبداع الثقافي والفنّي. نذكر من الجيل الأوّل من مؤسّسي هذا التيّار، محمّد المختار السوسي ومحمّد شفيق؛ ومن الجيل الثاني، محمّد مستاوي وعمر أمرير وإبراهيم أخياط وعلي صدقي أزايكو وعبد الله بونفور وحسن إد بلقاسم ومحمّد الشامي والسايب الجلالي وموحى الناجي وفاطمة الصديقي؛ ومن الجيل الثالث، قدّور قاضي، والحسين المجاهد وفاطمة بوخريص وعلي الصافي مومن ومحمّد أكوناض ومحمّد المدلاوي؛ وفي فترة لاحقة، انضافت فعّاليت أخرى، منها أحمد عصيد وأحمد أسكونتي ومحمّد المنوّر وعبد المالك حمزاوي ورشيد الحاحي؛ ثمّ الجيل الجديد من الباحثين والمبدعين.

خلاصة القول، إنّ الحقل الفكري والثقافي شهد تطوّرا عميقا منذ النصف الثاني من القرن العشرين من حيث انتماءات النخب ومرجعيات الرؤية وآليات الاشتغال. ومن السمات الرئيسة للحقل الجديد، القطيعة مع حكر النخبة التقليدية وهيمنة الفكر العروبي، من جهة، والانفتاح على ثقافات العالم، وبروز نخبة جديدة تدعو إلى النهوض بالأمازيغية.

إنّ من مظاهر دينامية الحقل الثقافي، التفاعل بين "الثقافة الشعبية" و"الثقافة الوطنية"، ويقودنا تحليل هذا التفاعل عودة إلى تحديد ما نعنيه ب"الثقافة الشعبية" في علاقتها ب"الثقافة الوطنية"، لأنّ فحص الموضوع لا يزال يحتاج إلى التدقيق. وواقع الحال، أنّه نادرا ما يستعمل المفهوم كمصطلح له تعريف قارّ ووظيفة محدّدة في إطار منظومة نظرية منسجمة. فكثيرا ما يستعمل هذا المفهوم بمضمون إيديولوجي غامض، وأحيانا أكمد، في إطار خطاب يتّخذ الشعارات والأطروحات القبلية بديلا للتحليل والمحاجة، أي بديلا للخطاب العلمي. فيما يهمّنا هنا، فإنّنا نستعمل مفهوم "الثقافة الشعبية" بالمعنى التالي: هي "ثقافة" بالمعنى الأنتروبولوجي الشامل، أي مجموع القيم والكفايات والمعارف والممتلكات والتمثّلات التي ينتجها المبدعون ويوظّفونها سواء على أرض الواقع أو على مستوى المخيال الإبداعي في إطار منظومة اجتماعية معيّنة. وصفة هذه الثقافة أنّها "شعبية"، على اعتبار أنّ مبدعيها ينتمون عضويا إلى الفئات المجتمعية المستضعفة من فلاّحين وأجراء صغار؛ وهي "ناطقة" بالأمازيغية والدارجة بصفتهما لغتي التواصل والإبداع الأساسية لمبدعيها؛ وبهذا التحديد يكون مفهوم "الثقافة الشعبية" مفهوما له تعريف محدّد، ووظيفة مركّزة في إطار سوسيولوجية الثقافة المغربية. وتفاديا للحمولة القدحية الملصقة بها في الخطاب النخبوي، قد يستعمل مصطلح "ثقافة الشعب" للدلالة على نفس الموضوع.

يتضح جليا أنّ "الثقافة الشعبية" عموما تعيش حالة تدهور متقدّمة، إذ تحتلّ مرتبة دنيا على صعيد سوق الممتلكات الرمزية عامّة نتيجة علائق الإنتاج الرمزية السائدة، والتي تعكس علائق الإنتاج الاجتماعية المتمثّلة في هيمنة نمط الإنتاج النقدي-الرأسمالي وهيمنة الفئات التي تحتكره وتفرض نموذجها الثقافي-اللغوي. ومن تداعيات هذه الوضعية، انّ المبدع الشعبي يعيش عموما معاناة أبعد ما تكون معاناة ميثافيزيقية، إذ هي معاناة من أجل البقاء والعيش، ومن أجل أن تستمرّ ثقافته، بجماليتها المتفرّدة ومفارقاتها. وفي ذات المنحى، يحاول الباحث المنشغل بها أن يبقى بعيدا، في نفس الوقت، عن هذيان الخطاب النخبوي وعن متاهات الخطاب الشعبوي، من أجل اعتماد مقاربة علمية تلامس موضوع "الثقافة الشعبية" في أبعاده المختلفة.

إن النقاش الذي يدور حول علاقة "الثقافة الوطنية" بـ"الثقافة الشعبية" يحتاج بدوره إلى المزيد من التعميق، وخاصّة في ما يتعلّق بطبيعة العلاقة بين الثقافتين: هل تربطهما علاقة تطابق أم علاقة معادلة؟ أم علاقة تضمين أم علاقة تنافر؟ (انظرفي هذا الباب أعمال الدورة الأولى للجامعة الصيفية بأكادير،1982؛ وملف الثقافة الشعبية، آفاق، 9). وغني عن البيان، أن توضيح إشكالية كهذه، يقوم على فحص العناصر ذات الصلة بمستوى البنية الداخلية لمكوّنات "الثقافة الوطنية" و"الثقافة الشعبية" من قبيل الموضوعات التي تتناولها والكيفيات التي يتمّ التناول بها والجمالية التي تمثّل خلفية العمل الإبداعي، من جهة، والعناصر المكوّنة للبنية الخارجية لهذين الصنفين والمرتبطة بالأسس الاجتماعية التي تمكّن من توليد كلّ من الثقافتين. في هذا المنظور، فإذا نحن انطلقنا من التسليم بكون "الثقافة الوطنية" تنتج وتستهلك عموما في قلب "البورجوازية الوطنية" بكافة شرائحها الاقتصادية والاجتماعية، بخلاف "الثقافة الشعبية" التي هي، أساسا، من إنتاج واستهلاك "الجماهير الشعبية" الناطقة بالعامية

والأمازيغية، آنذاك لا نرى أي تعادل بين صنفي الثقافتين. وهكذا نستنتج أن الأطروحة التي تقول بمعادلة الثقافتين، هي أطروحة ليست مغلوطة فسب بل مخاتلة، ما دامت تعمّم على الأمّة ما هو خاصّ بطبقة اجتماعية أو بفصائل من طبقات معيّنة. وعلى هذا النحو، يكون التصوّر الداعي للتجانس الطبقي الثقافي، عبر المماثلة الثقافية، تصوّرا يحقّق مشروعية السلطة الرمزية التي تتمتّع بها الطبقات السائدة. من هذا المنظور، فـ"الثقافة الشعبية" هي ثقافة تعكس من حيث البنية الفوقية الظروف المادّية لمنتجيها، وهم أساسا من الفئات المستضعفة في البادية والمدينة. وفي المحيط الحضري، فهي ممارسة من طرف البعض وكأنها مجرد حنين إلى موطن الميلاد، ومن طرف البعض الآخر بمثابة وسيلة لإعادة امتلاك هويتهم المهدّدة بالاستيعاب. وهكذا، يظهر جليا أن حلّ المسألة الثقافية رهين أساسا بتقدير مكانة ودور الطبقات المستضعفة في الهيكلة العامّة لمشروع مجتمع ديمقراطي؛ غير أنّه من الملاحظ أن المسألة الثقافية من هذه الزاوية تبقى من جملة الظواهر التي ما زال التنظير بشأنها متخلّفا.

إن السلطة الرمزية للثقافة العالمة، بصفتها الركيزة الأساس "للثقافة الوطنية"، والمتمثلة في تعابير وتمظهرات متنوّعة منقولة باللغة العربية الفصيحة وباللغة الفرنسية، تمارس عمليا هيمنتها على الحقل الثقافي بصورة عامّة. وبالنسبة إلى "الثقافة الشعبية"، والتي تتّخذ الأمازيغية والعامّية أداة لها، فهي، عموما، تعتبرغير مشروعة، أو في بعض الحالات مرهونة بتوظيفها الآني من قبل النخب الاجتماعية. كما أنّها أحيانا منبوذة بالنظر إلى افتراض كونها تحمل مظاهر "التقهقر" عبر الخرافة والشعوذة، وأحيانا أخرى، تحظى باهتمام الدارسين من علماء الفلكلور وعلماء اللهجات، والذين يعود لهم الفضل في التعريف بهذا التراث في مجال الدراسات اللهجية والأدب الشفهي، والفنون الشعبية، والعادات والتقاليد. والجذير بالذكر أن هذا الإرث أضحى منبوذا بعد استقلال المغرب بفعل

سلطوية الخطاب القومي العروبي السائد، والرافض للتراث الثقافي-اللغوي الشعبي باعتباره منتوجا استعماريا هجينا يقصد بالنهوض به النيل من العربية لغة وثقافة وحضارة (انظر مواقف جمعيات "حماية اللغة العربية").

خلاصة

إن المقاربة التفكيكية لحقل الإنتاج الرمزي المغربي التي تمّ اعتمادها في هذا المفصل من المؤلف، تفضي إلى تقسيم هذا الحقل إلى حقلين محكمين نسبيا، وهما حقل "الثقافة العالمة"، الناتج عن نخب مندمجة في حضن السلطة، وحقل "ثقافة الهامش"، التي تنسب عموما إلى الجماعات القروية، والفئات الحرفية في الحواضر. وقد تظهر من داخل المواقع الهامشية ثقافة عالمة منتجة من طرف النخب الدينية في الزوايا، في مقابل الثقافة العالمة للنخب التابعة لمركز السلطة ومحيطه. وقد تسود العلاقات بين هذين التوجهين للثقافة العالمة، علاقات الهدنة أو التوتّر بحسب الظرفية. بهذا يمكن القول إن المغرب المعاصر يمثّل مظهرا رمزيا للتعدّد والتنوّع الأصواتي، على اعتبار أن الثقافة المغربية تنزع نحو إعادة تكوين بنيتها كثقافة وطنية مركبة من مجموع المكوّنات التي يحتلّ كلّ منها موقعا وشكلا ومادّة تميّزه. فهي تشتمل على الثنائية المتمثلة في "الثقافة العالمة"، و"الثقافة الشعبية". وتضمّ "الثقافة العالمة"، إلى جانب التوجّه التقليداني للثقافة التراثية، ثقافة ذات خاصّية حداثية، تتكوّن من الأدب المكتوب بالعربية، والأدب المكتوب بالفرنسية، والمنفتحين كلاهما على العصرنة من حيث الشكل والمادّة والجمالية. وبالنسبة إلى الثقافة المعيشية، فهي تخضع لسيرورة التشيّء التي تجعل منها بضاعة خام تستهلك في صفة منتجات الصناعة التقليدية أو الأغنية الشعبية.

إن مواقع الإنتاج الرمزي نفسها تتنوّع ولم تعد حكرا على مركز السلطة، حيث تظهر مواقع مستقلّة ناتجة عن بروز نخب عالمة جديدة،

مما يحدث تطوّرات مستجدة في مجال الأشكال الجديدة للإبداع وآليات الإنتاج والنشر؛ ولعلّ من أهم هذه المراكز، الجامعة والجمعيات الثقافية، واتحـاد كتّـاب المغرب وبعض المجـلاّت (منها "Souffles – أنفـاس" و"Lamalif" و "Proculture" و"الثقافة الجديدة" و "جسور"). ومن بين الظواهر الكبرى التي تميّز مغرب اليوم كذلك، انبعاث الزوايا والجماعات باعتبارها موقعا للإنتاج الرمزي ومركزا للتعليم الديني، وتكوين المريدين، وتحويلهم إلى حركات اجتماعية صوفية، أو جماعات أصولية قد يكون بعضها متطرّفا.

هكذا، تتعايش نماذج ثقافية مختلفة في بنياتها، وآليات اشتغالها ووظائفها الاجتماعية في إطار حقل رمزي متجدّد، وذلك في وضعية يبدو التنافس بين هذه النماذج أنّه يميل نحو هيمنة النموذج التقليداني. في هذا السياق، يصبح الإنسان المغربي محطّ تجاذبات متضاربة وانتماءات مفارقة، فيكون عموما مصابا بالحيرة أمام رهانات التغيير التي تعرفها الإنسانية في الوقت الراهن وفي ظلّ العولمة الجارفة، والتي يحاول المرء أن يجد لها أجوبة في المرجعيات التي هي في متناوله.

والحالة هذه، يكون السؤال المحرج والحارق هو : كيف يمكن للمرء أن يكون في مستوى مواجهة الرهانات المرتبطة بهذا الوضع؟ يعتبر البعض أن الجواب يكمن في العودة إلى أسس التراث الإسلامي، بينما يؤكّد البعض الآخر أن الجواب الناجع يتمّ عبر إرساء توافق بين الأنموذج التراثي، وضرورات الحداثة، في حين يذهب آخرون إلى أنّ الأمر يتمّ بالإعتماد الجرّيء لأسس الحداثة. وبديهي أنّ الإجابات البديلة تعكس أهمّ النماذج التي تهيكل الحقل الفكري والثقافي المقترح دراستها بالتتابع في الفصول اللاحقة من المؤلّف.

الفصل الثاني

جدلية الهيمنة الرمزية والاختلاف الثقافي

الهيمنة والاختلاف في ثقافة الهامش

تمهيد

سنركّز في هذا الفصل من المؤلّف على تحليل بعض أوجه التنوّع الثقافي بالمغرب في شقّين، شقّ "ثقافة الهامش"، الذي يمثّله مسرح الحلقة، وشقّ "ثقافة المركز" ويمثله إنتاج محمّد المختار السوسي. وهذان الشقّان مترابطان في نفس المجال الثقافي، ويتعلّق الأمر بالموقع "السوسي" للإنتاج الرمزي بالمغرب. الهدف المتوخى من التحليل هو الاستدلال على جدوى وملاءمة الفرضية المركزية للمؤلّف، والتي مفادها التلازم بين الهيمنة والاختلاف في خضمّ التنوّع الثقافي. إن مسألة تلازم "الهيمنة" و"الاختلاف" تيمة بارزة في الثقافة الشعبية، المسماة أيضا "ثقافة الشعب"، و"ثقافة الطبقات الشعبية"، وكذلك "الثقافة المعيشة". فالثقافة الشعبية تتحدد بالوضع الاجتماعي لمنتجيها و/أو مستهلكيها والمستمتعين بها أكثر مما تتحدد بماهيتها وشكلها الجوهري، كما توسم التقاليد التي تمثّل جزءا من الثقافة الشعبية بالسنن اللغوي الذي يجعل من الملفوظ لغة محلية، ولهجة، وكلاما، ولسانا. وهي، في نهاية المطاف، أداة لغوية مبخوسة على مستوى السوق اللغوية الشاملة. وبقدرما هي كذلك، بقدر ما تتميز بكونها أداة وسيطة تصل إلى العموم بالنظر إلى شفهيتها، ذلك أن الثقافة الشفهية مؤسسة على التعبير الصوتي على مستوى الإنتاج، وعلى السماعية والإصغاء على مستوى التلقي. وفي المقابل، فإن الثقافة العالمة تكون الكتابة من وسائطها الأساسية؛ أما من حيث مضمونها فهي تحمل المعرفة النمطية للنخب والتعابير المتنوعة آدابا وفنونا (انظر Mammeri, 1975).

تجليات الهيمنة والاختلاف في الثقافة الشعبية

يفرز تحليل مضمون التقليد الشفهي المغربي بنيات معرفية، وقيم سوسيو- ثقافية، وتمثلات سيكو- اجتماعية قد تكون لها جدوى في تحليل بعض تجليات الهيمنة الرمزية. لنتأمل بإيجاز بعض الأمثلة من خلال إنتاج أحد رواد فن الحلقة، وهو فارس باقشيش. إنه ينحدر من سفوح الأطلس الكبير الغربي، وهو منشط شهير بساحة جامع الفنا، بمراكش، حيث مارس موهبته الفنية والمهنية طوال عشرات السنين، باعتباره حكواتيا وممثلا وبهلوانا ومغنيا إلى أن وافته المنية (انظرBoukous, 1977، ص. 168 – 185).

ويعتبر النص الذي تمت معالجته لغرض هذا المؤلف نموذجا من المتن المسرحي المصطلح عليه بـ"المسرح الشعبي" أو "الحلقة". يعرض هذا النص أحداث مزعجة ضحيتها مهاجر مؤقت بمراكش، أحداث تمثل العنف الجسدي الذي تمارسه المدينة على القروي باعتبارها مجالا للمبادلات التجارية والاجتماعية والثقافية، وبالتالي، فهو مجال لاشتغال آليات العنف الرمزي.

يصوّر المشهد الآتي شجار وقع بين رجل مقيم بالمدينة (المديني) وآخر مهاجر لها (القروي):

- المديني: هل أنت غريب عن المدينة أيها المتسول؟
- القروي: نعم سيدي، إلى أين تأخذني؟
- المديني : إلى خفر الشرطة.
- القروي : هل صدر مني أي مكروه؟ أنا لست لصا !
- المديني: لقد كسرت باب منزلي
- القروي: اللهم احفظنا من الكذب والظلم
- المديني، وهو يعنف القروي : خذ هذه! هل ستعود ثانية إلى هذا المكان؟
- القروي : أبدا، سيدي.

يوضّح هذا المشهد الاختلاف بين الثقافة المدينية والثقافة القروية، حيث تتميز الأولى بالنزعة الفردانية للأشخاص، وبالعنف الذي يطبع العلائق الاجتماعية. أما الثقافة القروية فتتسم بقيمة التضامن بين أفراد العشيرة، والاحترام المتبادل، وإكرام كل غريب، إذ يتم استقباله بالمسجد وإطعامه وإيواؤه من قبل الجماعة لمدّة ثلاثة أيام، مع كل التقديرات الواجبة لضيف النبي عليه السلام. وهكذا، فإن الانتقال من فضاء إلى آخر، يعني الانتقال من ثقافة إلى أخرى ومن منظومة قيم إلى أخرى.

ينطوي القول المأثور والأسلوب والقصدية الأساسية في التعبير الأمازيغي والعربي على ملفوظات تبين بجلاء ظاهرة الوسم الاجتماعي والثقافي (stigmatisation)، وكذا الاستعمال الرمزي لتوكيد هيمنة الذات المتلفظة على المتلقي باعتباره ذاتا دونية. وتتجسد الشخوص المحتقرة، والموسومة في اختلافها من خلال النماذج المثالية التالية: الإنسان الملون (الحرطاني)، الأمازيغي (الشلح)، اليهودي (ليهودي)، القروي (العروبي)، والمرأة (النسا). وفي ما يأتي متن مشتق من متون الأمثال والأقوال المأثورة، يمثل نماذج من الخطابات الموسومة والتي تتعلّق بلون البشرة واللغة والانتماء للعرق السامي والبداوة والمدنية والجنس (انظر شماعو، 1985 ; El-Attar, 1992 ; Bentolila, 1986).

وسم الإنسان الأسود البشرة

يصوّر الإنسان الأسود على أنه كائن بليد، عديم القيمة والكرامة :

- قيمة الحرطاني تساوي قيمة الملح
- عندما لا تجد ما تفعله، قم بسب الحراطين
- لا يحق للعبد أن يسمى سيدي محمّد
- الحر بالغمزة والعبد بالدبزة
- إذا أراد الرب أن يعذب أحدا لاقاه بعبد

- المولد لا يمكن أن يطالب بعفو الله.

وسم الأمازيغية

يقدم الأمازيغي (الشلح) باعتباره كائنا فظا وفطريا، ولا يعترف لسانه بصفة لغة :

- إذا تمدن الشلح صار لاصقا كجلد الطبل
- الشلح يظل شلحا، ولو زينته بكل القوارير
- يمكن أن ينبت الزغب في جميع أنحاء الجسم باستثناء الكف، ويمكن أن نجد الخير في جميع الناس باستثناء الشلوح
- الإنسان الريفي يمكن أن يقتل أخاه من أجل حبة بصل
- الشلح مثل ورقة اللفت، لو قمت بطبخه لمدة أسبوع فلن تزول المرارة من طعمه
- لا العصيدة طعام، ولا الشلحة كلام

وسم اليهودية

يقدم اليهودي باعتباره إنساناً مخادعا، وغير جدير بالثقة:

- إذا ضحك يهودي في وجه مسلم، فاعلم أن الأمر فيه خدعة
- الماء بالدود أحسن من خير اليهود

وسم البداوة

ينظر إلى البدوي العربي، والقروي، باعتباره نهابا وفاقدا للشرف:

- لا تدل البدوي والفأر على باب دارك
- بع لي، اشتر مني، وأبعد عني الوزاني والشاوني
- يفضل الفيلالي أن تقتله على أن تعاكسه
- أهل عبدة غير رحماء بفلذات أكبادهم، وشرهم لا منتهي

وسم المدينية

يصوّر المديني على أنه إنسان منافق، متملّق وغادر:

- قسم الفاسي يشبه دوران الحمار
- أهل فاس، وجوه الفضة، وقلوب النحاس
- نجاك الله من أهل فاس ومكناس، وشهادة أهل مراكش
- نجاك الله من مسلمي الرباط
- جواب المراكشي على أنيابه كالكلب
- اذهب ياكلبي إلى مراكش لتصبح مولاي الكلب
- هواء تطوان مثل السم، وأناسها أشرار

وسم الأنثى

تلصق بالمرأة سمات كائن حقير وتافه وفاقد للعقل:

- معرفة الرجال كنوز، ومعرفة النساء أوساخ
- الصيف مثل الرجل الضريف، والشتاء مثل المرأة الحقيرة
- النساء ناقصات عقل ودين
- جمال الرجال في عقولهم، وعقول النساء في جمالهن
- نسي الله النساء من رحمته

يتضح من خلال هذا المتن أن الثقافة الشعبية تضمّ رأسمالا رمزيا يمكن استغلاله من منظور أنتروبولوجي في إجلاء تمثلات الجماعات حول نفسها، و حول غيرها. حيث تنتج كل مجموعة خطابا تسعى من خلاله إلى تحقير الآخر، بتصغيره من خلال انتمائه الثقافي أو العرقي أو الجهوي أو الديني أو الجنسي. وتتمثل الوظيفة الاجتماعية لهذا الخطاب في شرعنة الهيمنة الرمزية على الآخر بعدم الاعتراف باختلافهم.

محمّد المختار السوسي أو الصدمة الثقافية

إن النزوع إلى استصغار الآخر من خلال وسمه بنعوت قدحية لا يقتصر على الثقافة الشعبية، بل يطول الثقافة العالمة بدورها بدرجة كبيرة، حيث تنشر الثقافة العالمة خطابا اقصائيا بنفي حقّ الاختلاف. وفي هذا السياق، نستحضر تحليل علي أمليل لشرعية الاختلاف (انظر مؤلفه 1992) منتقدا التيارات النخبوية المهيمنة التي مارست السلطة الرمزية ضدّ تيارات أخرى في بعض مراحل تاريخ الثقافة العربية-الإسلامية.

الهدف المتوخى من هذا المفصل من المؤلّف هو توضيح الصراع بين الهيمنة والاختلاف، مركزين على نموذج محمّد المختار السوسي (1900 – 1963). ومقاربة هذا الصنف من الشخصيات البارزة وثيق الصلة بالموضوع، لأنّه يساعد على إدراك مدى استيعاب الكيفيات التي تتقن بها الذات تدبير لعبة الهيمنة والاختلاف. ففي صراعه من أجل الهيمنة الرمزية، يصل المرء إلى حد فرض نفسه داخل جماعته الخاصّة عبر مراكمة المعرفة المهيمِنة، أي رأسمال الثقافة المركزية. كما أنّه قد يقوم باستثمار الاختلاف، ممثّلا بثقافة الهامش، باعتباره إستراتيجية للتميّز داخل الجماعة نفسها (انظرBoukous, 1999a).

وفي هذا المضمار، يمثل محمّد المختار السوسي نموذجا متميزا، بالنظر إلى كونه شخصية بارزة ومثالية للمثقف المنحدر من جهة هامشية (سوس)، والذي خصص إنتاجه الثقافي لتبيان سموّ موقع الإنتاج الرمزي بالهامش، وذلك من قلب النسق المرجعي الذي تمثله الثقافة العربية الإسلامية. وأمام هذه المفارقة، كان عليه أن يواجه سؤال تدبير المفارقة بين الهيمنة والاختلاف، في فكره وممارسته بعينها. وحتى نستوعب جيدا البنية الضمنية لمسار محمّد المختار السوسي، سنعيد قراءة مقدمة مؤلفه الضخم "المعسول"، حيث يلامس، باستبصار نموذجي، الوضعية المؤثرة لأزمة الهوية والصدمة الثقافية التي خلفها العدوان الاستعماري بالمغرب،

حيث يكتب ما يلي: و "بالأمس كنا نعيش حياة سعيدة في عزلة تامة عن العالم بموانع طبيعية من كل الجهات (...) فقد كنا نحيا في بيئة تكاد لا تمت إليها هذه البيئة الجديدة بأي لون، كما في دين، وفي عادات، وفي هيئات، وفي أفكار، و في مقاييس، وفي أوضاع. ثم ها نحن مندفعون إلى ما يعاكس كل ما ألفناه على خط مستقيم (...) لكن ماذا حدث بين الأمس واليوم (...) في هذا اليوم دهم علينا الاستعمار بخيله ورجله، بلونه وفكره، بسياسته ومكره، بحضارته المشعة، بعلومه الحيوية المادية، بنظامه العجيب، بمعامله المنتجة السريعة، بكل شيء يمت إلى الحياة الواقعية (...) فوقع لنا كما وقع لأصحاب الكهف يوم رجعوا إلى الحياة، فوجدوا كل ما يعرفونه قد تغير تغيرا تاما (...) وحين كان المغرب ... حاذقا سريع التطور مندفعا إلى كل ما يروقه، أقبل بنهم شديد على التهام كل ما في هذه الحضارة الغربية العجيبة (...) فإذا بأمثالنا نحن الذين نعيش في شرخ شبابنا في المغرب المستقل قبل 1330هـ، قد كدنا نكون غرباء في طور شيخوختنا في المغرب المستقل من جديد 1375هـ (...) فقد حرصنا على أن نساير العصر، فنحاول أن نجمع بين محاسن أمس واليوم (...) فإذا بنا نكاد نعيش الآن على هامش الحياة العادية التي اندفع إليها هؤلاء الذين يملكون ناصية الحياة الاجتماعية بعد الاستقلال. وأعظم ما نتهم به شيئان، أحدهما التفريط في المثل العليا ... وثانيهما التفريط في المحافظة على اللغة العربية (...) وليت شعري لماذا نحرص على الاستقلال إذا لم تكن أهدافنا المحافظة على مثلنا العليا الجماعة في أسس ديننا الحنيف؟ والمحافظة على هذه اللغة التي استمات المغاربة كلهم، عربهم وبربرهم، في جعلها هي اللغة الوحيدة في البلاد" (محمّد المختار السوسي، المعسول، مقدمة الجزء الأول، 1960، ص. 40).

يتجلّى من خلال مقدمة "المعسول" أنّ المشروع المركزي لدى محمّد المختار السوسي هو العودة إلى الهوية العربية الإسلامية التي

هاجمها النظام الاستعماري بصفة بارزة، مشدّداً أن سوس تظل موطناً لإشعاع الثقافة العربية الإسلامية، وأن العلماء البدويين لا يقلّون كفاءة من نظرائهم بفاس ومراكش والرباط في ميادين العلوم الإسلامية والثقافة العربية. والحقيقة أن خطاب محمّد المختار السوسي حول بدويته وبداوته، مبني على تعارضات، أو بالأحرى تناقضات في علاقته بالمدنيين المنحدرين خاصّة من فاس وأيضا من القاهرة (راجع حواره المتخيل مع طه حسين في كتابه "الإلغيات" 1.ص: 217 -240). ومن جهة أخرى، فهو مغتر بعلمه تجاه المتعلمين البدويين من أهل عشيرته، معبّرا عن شعور بالسمو غير المقنع تجاه القواعد "الأمية" من ساكنة منطقة سوس. ولمزيد من التوضيح، نضيف أن محمّد المختار السوسي كان أمازيغيا، تنعته النخب المدينية "بفقيه الأجرومية" (علال الفاسي خاصّة)، بينما تنعته النخبة التقليدية في سوس "بعالم العلماء". وفي ذات الحين، فهو ينعت بالمثقف الأمازيغي المستلب من قبل الحركيين الأمازيغ. وهذا التمثيل الثلاثي يدل بشكل بارز على الوضعية غير المريحة للمختار السوسي. وفي أفق توضيح هذه المفارقات، سنحاول إدراك مسار هذه الشخصية بالعودة إلى سيرتها الذاتية.

كان لمحمّد المختار السوسي توجه متفرد بكل تأكيد. ولد بقرية "إِلْغْ" بسوس الواقعة جنوب غرب المغرب. فهو ينحدر من عائلة صوفية، فأبوه علي بن أحمد هو مؤسس الزاوية الدرقاوية. وبعد فقدانه لوالده، تربى بالمدارس المجاورة لقريته، ليتسلق سلالم المعرفة العربية الإسلامية السائدة في تلك المرحلة على التوالي بمراكش، حيث كان يتابع دروس العالم السلفي أبي شعيب الدكالي، بمعهد ابن يوسف (1918 – 1923)، وفاس التي تتلمذ فيها على يد العلامة والسلفي محمّد بن العربي العلوي بالقرويين (1924 – 1928)، والرباط التي التقى فيها مرة أخرى بشيخه أبي شعيب الدكالي (1928 – 1929). وعندما أنهى مشوار تكوينه التعليمي استقر

بمراكش، حيث مارس مهنة التعليم في مدرسته الخصوصية بباب دكالة، ويتعلّق الأمر بزاوية الرميلة بمراكش ومعهد ابن يوسف. كما مارس كفاءاته الدعوية في مجموعة من مساجد مراكش والحوز والبيضاء. وبالموازاة مع نشاطه الثقافي، كانت له ممارسة سياسية مكثفة، وهو ما جعل السلطات الاستعمارية تنفيه إلى "إليغ" من سنة 1935 حتى سنة 1945، وإلى معتقل "أغبالو نكردوس" قرب تنجداد ما بين سنوات 1952 و 1954. وبعد الاستقلال، عين وزيرا للأوقاف ما بين سنتي 1956 و 1957، ثم وزيرا للتاج سنة 1957. ظلّ يعمل في ذلك المنصب حتى توفي سنة 1963 على إثر حادثة سير. لقد نشأ محمّد المختار السوسي في وسط نخبوي، كان مغترا بتفوقه الثقافي على كتلة الأميين من من فلاحي جهته، وهي الجهة التي قال عنها إنها لم تدخلها أنوار الحضارة العربية الإسلامية بعدُ. وهذا مؤشر على نوع من التغريب النفسي والثقافي، حيث يتحدث المؤلف عن عشيرته، أي أهل إلغ وسكان سوس بمسافة نقدية لافتة للنظر. وهذا الموقف المتحفّظ يؤكّده كون محمّد المختار السوسي لم يخص ثقافة ولغة وأدب ملّته الأصلية إلا مكانة هامشية في الأعمال الصادرة له، علماُ أن المختار السوسي خصص لبلدته "إليغ" وعاداتها وطقوسها، وتراجم علمائها الجزأين الأول والثاني من "المعسول".

كيف نفسر التباعد الملحوظ في خطاب محمّد المختار السوسي تجاه ثقافته الأصلية؟ هل هي إستراتيجية قناعية لانتمائه إلى المجموعة الناطقة بالأمازيغية؟ هل يتعلّق الأمر على الأرجح بإستراتيجية مظهرية بهدف تقديم نفسه لقارئه باعتباره غريبا عن الثقافة الأمازيغية؟ إن القارئ المتفحص لعمل محمّد المختار السوسي لا يمكن أن ينحاز بسهولة لا إلى فرضية التقنع، ولا إلى فرضية التصنع، حيث يعثر المتتبع في كتاباته، وخاصّة في الجزء الأول من "المعسول"، على صفحات تشهد على معرفته الدقيقة بالثقافة الأمازيغية المحلية. وفي ما يتعلّق بالأدب، فإن

القارئ يكتشف مؤشرات متناثرة. فمثلا، في "المعسول" (ص: 232) يروي بتفصيل لقاءه بالشاعر الأمازيغي ابن إليغ الذي أعجب بشعره، حيث كتب عنه: "سمعت من فم الشاعر الأمازيغي شعرا بليغا ". في السياق نفسه، يوضح عالمنا أنه يعرف بدقة الشعر الأمازيغي (انظر "المعسول" الجزء 15، ص. 170 – 171).

وفي كتابه "خلال جزولة" (ص: 101)، ينشد محمّد المختار السوسي بيتين للشاعر سيدي حمو الطالب، وهذا يعني طبعا أن المختار السوسي يحفظ عن ظهر قلب أبياتا لكبير شعراء تاشلحيت. وجعله اهتمامه بالموروث الشفهي إلى يعيد كتابة ثمانية أبيات في كتابه "إليغ قديما وحديثا" حول السيرة النبوية بالأمازيغية، كما قدّم في المعسول معلومات دقيقة حول الترجمات الشعرية لبعض الأعمال العربية، مثل العبادات والسيرة النبوية و"الحكم العطائية" و"الأمير"، الذي ترجمه والده إلى تاشلحيت، وكذا كتاب "نور اليقين". واهتم محمّد المختار السوسي أيضا بتجميع الثقافة المحلية، حيث خصص في "المعسول" حوالي ثلاثين صفحة (29 إلى 62) لعادات وطقوس الفلاحة والزواج والولادة والختان والمواسم والأعياد الدينية والأطعمة والممارسات السحرية والصناعة وأعمال الحديد والجلد والخزافة والنسيج، الخ. وقد أورد كذلك لعب الأطفال والكبار والأمثال والألاعيب والطب الشعبي والآثار الأركيولوجية، خصوصا حِصن "أكادير" ومصنع السكر والقانون العرفي، الخ. وقد أعاد هذه المادة بكثير من التفصيل في كتيبين لا يزالان مخطوطين، الأول عنونه: "أخلاق وعادات سوسية"، وهو تصنيف للعادات والتقاليد السوسية، واضعا له عنوانا فرعيا أكثر أهمية، وهو "حديث سيدي حمو". والثاني : "قطائف اللطائف"، وهو مجموعة من القصص والحكايات، حول الحياة الاجتماعية بسوس؛ عرض فيه مواضيع مختلفة، خاصّة بعض العادات وخدع الفقهاء والطلبة والنزاع بين العقليات الأوروبية المدينية والقروية. والهدف المتوخى من هذا الكتيب، حسب ما قال المؤلف، هو "اعتبار الكتابة في

الآن نفسه متعة، ومعرفة أساسية بوقائع ثقافية واجتماعية". ويلحق بهما كذلك المخطوط "جوف الفراء" الذي يدل عنوانه على كونه كشكولا من الأدبيات والقصص والمناقب التي جمعها من مصادر مختلفة مكتوبة وشفهية.

وقد خلّف محمّد المختار السوسي كذلك مخطوطين بالأمازيغية، ألفهما بنفسه بلهجة تاشلحيت. وهو ما يوضح بلا ريب، ليس فقط فضوله العلمي للثقافة الأمازيغية، ولكن على وجه الخصوص، انخراطه في هذه الثقافة. يتعلّق الأمر بكتيين، الأول هو "الألفاظ العربية في الشلحة السوسية"، وهو معجم يتضمن الكلمات العربية التي انتقلت إلى تاشلحيت بمجموع 1248 مدخلا معجميا. والثاني "مترجم الأربعين النووية"، وهو ترجمة بتاشلحيت لأحد أعمال الإمام النووي، ترجمة قام بها محمّد المختار السوسي بطلب من أخته التي تجهل اللغة العربية.

نلاحظ، إجمالا، أن محمّد المختار السوسي متفتح نوعا ما على الثقافة المحلية، قياسا بوجهة نظر النخبة العالمة التي تضفي طابع الشرعية على الثقافة العربية الإسلامية حصريا. ومن جهة أخرى، بابتعاده عن الفكر المحافظ، تمكن من جمع ودراسة الثقافة المحلية في تجلياتها المختلفة، في حين حاول العلماء والفقهاء كبت الاهتمام بالموضوع بحصره في سراديب التجاهل وألآمفكّر فيه. وبهذا تميز العلامة المختار السوسي عن أصحابه العلماء الذين يعتبرون، ببساطة، أن ثقافة العامة، سواء منها الأمازيغية أو العربية العامية، ما هي إلا لمامة من الخرافات والتدجيل، وأن العالم لا يمكنه إلا أن يترفع عن الخوض في مواضيع تبدوا تافهة. فالإهتمام بالثقافة المحلية بالنسبة لعالمنا، إذن، هو نوع من البحث في الأصالة، في مقابل التوجه العام لنخبة تلك المرحلة التي كانت الهيمنة فيها للثقافة العربية الإسلامية التقليدية. بيد أن تأكيد ارتباط محمّد المختار السوسي باختلافه، يجب ألا يقود إلى سوء فهم مفاده أنه من رواد الفكر

الأمازيغي، أو بالأحرى من المفكرين التاريخيين للحركة الأمازيغية المعاصرة (انظر Boukous, 1995). بالنسبة لعامة المحللين، فإن عالمنا كان مقتنعا، قبل كل شيء، بسمو اللغة والثقافة العربيتين، تلك اللغة التي اختارها الله تعالى لينزل بها القرآن الكريم، وهي كذلك لغة الأدب بامتياز. وغني عن البيان، أن هذا المعتقد ثابتا من ثوابت فكر محمّد المختار السوسي، كما هو الحال بالنسبة للنخبة المغربية في مغرب ما قبل الاستقلال، بل لا يزال حتى الآن منتشرا بشكل واسع في فكر النخبة المثقفة الحالية (انظر العروي، 1977).

خلاصة

هكذا يبدو أنّ المفارقة البارزة في خطاب محمّد المختار السوسي ناتجة عن تجاذبه بين هوية أولية سابقة، مرتبطة بالمحلية والهامش، أي سوس وثقافة الزاوية، من جهة، وهوية لاحقة مرتبطة بالوطن، والعروبة، والإسلام، من جهة أخرى. ويظهر أنه لا يتوفق دائما في تدبيره لهذا الصراع الداخلي من خلال خطابه، حيث يتمخض عن هذا القلق شعور مفارق، فهو شعور بالتفوق في علاقته بالمقربين منه، وشعور بالدونية في علاقته بالنخب العربية المدينية. بعبارة أخرى، إن محمّد المختار السوسي كان متأرجحاً بين موقفين متناقضين، أحدهما يمثله تمسكه بالسلطة الرمزية في علاقته بمحيطه الأول، ونخبة بلدته السوسية، والآخر يكمن في إصراره القوي على الاختلاف الجوهري في علاقته بنخب المدينة.

في السلطة الرمزية والمقاومة

تمهيد

لقد درس عدد غير يسير من المهتمين الغربيين ثقافات الشعوب المستعمرة، ولا يزال الدارسون المعاصرون يعتدون بأعمالهم في بعض جوانبها، بل الباحثون المحليون، المنحدرون من قلب هذه الشعوب أنفسهم، يعتمدون تلك الدراسات في أبحاثهم إن على مستوى المتون المدونة أو مستوى بعدها التاريخي أو الإثنوغرافي. وبقدرما يثمن هؤلاء المحصلة المعرفية لتلك الدراسات، بقدر ما يسجلون بانزعاج ملحوظ الأحكام القيمية التي يصدرها الدارسون حيال تراث الشعوب، فيعزون هذا التحامل إلى نزعة دعاة الثقافة العالمة لرفع شأن أقوامهم وثقافتهم على حساب الأقوام الأخرى وثقافتهم. كثيرا ما يعتقد كذلك أن الأدب الشعبي الشفهي أقل قيمة من الأدب المكتوب، وكثيرا ما تقدم نصوص شفهية رديئة ومستنسخة كحجة على صحة هذا الاعتقاد. سنحاول في هذا المبحث تصحيح جانب من هذه القولة، من خلال إبراز أهم مظاهر العمل الشعري التي تنمحي عندما ينقل الأدب الشفهي عبر أنماط الاستنساخ الكتابية أثناء عملية التدوين. والمظاهر التي سيتم التركيز عليها هي العناصر النظمية، وخاصّة منها التنغيم والنبر والإيقاع. وسوف نعتمد متنا من الأدب الأمازيغي من لهجة تاشلحيت.

في هذا السياق، يروم هذا المبحث طرح بعض تمظهرات إشكالية الهيمنة والاختلاف في ضوء اشتغال آليات السلطة الرمزية، المتمثلة في

المعرفة العلمية التي تجعل من مادّة ثقافة الهامش موضوعاً لها، والتي قد تفضي إلى تبخيس هذه الثقافة.

السلطة الرمزية والإثنومركزية الثقافية

في إطار هذه الإشكالية، يتوخى هذا المفصل من المؤلف معالجة ظاهرة الأوروباوية-المركزية الثقافية من خلال أهم مصدر تاريخي للأدب الأمازيغي، ويتعلّق الأمر بكتاب « Essai sur la littérature des Berbères » لـ Henri Basset الصادر سنة 1920. ولا تكمن القيمة التاريخية للمؤلف في كونه يمثل أول دراسة عامة للأدب الأمازيغي فحسب، بل فضلا عن هذا فله قيمة معرفية. وتتمثل هذه القيمة في أطروحات مفادها الوحدة العميقة للأدب الأمازيغي عبر فضاء مترامي الأطراف، من جهة، وتقاسم الإنتاج الأدبي لضفتي البحر الأبيض المتوسط في المواضيع والتيمات الثقافية الأساسية، من جهة أخرى، وأخيرا وليس آخرا، يتميّز المؤلّف بخلفية إيديولوجية تجعل من الأدب الأمازيغي نتاج عقلية بدائية من حيث أساليبه ومضامينه.

إن إعادة نشر كتاب H. Basset "بحث في الأدب البرْبري" يجد مبرّراته، من جهة، في كونه لا يزال يمثّل، حتى أيامنا هاته المدخل المستفيض في الأدب الأمازيغي؛ ومن جهة أخرى، فالمؤلّف يعكس على نحو جيّد مرحلة من تاريخ معرفة ثقافة المغرب الكبير، والتي تمثل فيها بداية القرن التاسع عشر، والنصف الأول من القرن العشرين مرحلة قمة ازدهار الاستعمار. وقد مثّلت البعثات العلمية الموجهة لمعرفة الفضاءات والشعوب المرشحة للاستعمار تمهيدا للغزو العسكري، وهو ما يفسر كثرة الدراسات حول لغات وثقافات شعوب "ما وراء البحار". ولهذا الغرض، تمت تعبئة المؤسسات، والوسائل اللوجستيكية، والأطر لإنجاز هذا المشروع السياسي والاقتصادي. ومن بين روّاد العلم في المرحلة

الاستعمارية، نجد ضباطا ومترجمين، ومبشّرين، وعلماء مدعّمين بشكل قوي. ويعتبر H. Basset (1892-1926) أحد هؤلاء الذين تدين لهم الدراسات الأمازيغية بالشيء الكثير. إنّه ينحدر من عائلة من منطقة اللورين، حيث كان إلى جانب أبيه René، وأخيه André، مطلعا جيّدا على ثقافة شعوب المغرب الكبير. وقد اشتغل باحثا، وأستاذا بكلية الآداب بالجزائر، ومديرا مساعدا بالمدرسة العليا للغة العربية واللهجات الأمازيغية بالرباط. كما تعاطى بحماسة، للدراسة الإثنوغرافية، العربية والأمازيغية.

عندما ظهرت الطبعة الأولى من كتاب : « Essai sur la littérature des Berbères» سنة 1920، وهو عمل رائد ومجدّد في عصره، كانت الدراسات الأمازيغية متقدّمة بصيغة تيسّر إنتاج مونوغرافيا مخصّصة لوصف بعض البنى النحوية، و المعاجم المزدوجة، والجماعات النصّية الأدبية التي تشمل مختلف الأنماط اللهجية. لكن ما كان ينقص هذه الدراسات، هو أعمال تركيبية تجمع المعارف المتراكمة، لذا جاء هذا الكتاب لسدّ ذلك الفراغ في مجال الأدب.

وعلى الرغم من كون المؤلِّف قد سجّل تحفّظه في التوطئة، مشدّدا على أن كتابه ليس موجّها حصريا للمتخصّصين، بل يستهدف كذلك هواة ثقافة الشعوب أو "الفلكلور"، ومنطقة إفريقيا الشمالية، فإنه يجب أن نسلم بأن هذا التحفّظ كان من قبيل التواضع فقط، بدليل أن الإطلاع على هذا الكتاب، حتى في أيامنا هاته، يعد ضروريا لكل باحث يشتغل في حقل الأدب الأمازيغي. أمّا قبل صدور هذا العمل، فكانت ثمّة مجموعة من النصوص التي تم تجميعها في أماكن مختلفة في مجال الأمازيغية، لكن الأمر يتعلّق، في أغلب الأحيان، بنصوص تقدم باعتبارها متونا مفيدة لدراسة نحو الأمازيغية، فلم يكن الأمر يتعلّق بنصوص تدرس لذاتها ولقيمتها الأدبية إلا نادرا، وغني عن البيان، أن مجهود التنظير لجمالية الأدب الأمازيغي كانت أكثر ندرة.

في إطار الشروط التاريخية والعلمية لتلك المرحلة، وانطلاقا من حصيلة أولية في مجملها، يقدم كتاب : " ...Essai " تركيبا تصنيفيا لحالة أدب لم يكن معروفا جيدا. لذا يعتبر المؤلف مدخلا قيما لمجال معرفي بكر وخصب. من حيث مضمونه، يميز المؤلف بين ثلاثة أنماط من الإنتاج: الأدب المكتوب، والأدب القانوني، والأدب الإثنوغرافي. وكثر هم الدارسون الذين اعتمدوا هذا التصنيف كأرضية أولية لدراسة تنوع مصادر هذا الأدب، ووظائفه الثقافية، والاجتماعية، ومواقعه الإنتاجية. بخصوص الأدب المكتوب، فهو يتضمن أساسا نصوصا دينية مؤلفة بالحرف العربي يعود أغلبها إلى القرون السابع والثامن والتاسع عشر. ولكن أغلب الظن أن أعمالا سابقة قد تم تأليفها من طرف النخبة الأمازيغية وتم إتلافها. لذا لم يصلنا منها سوى النزر القليل، خاصّة بعض المصاحف الموروثة عن البرغواطيين والغماريين والاتفاقيات و"العقائد الإباضية"، وترجمات مصنفات وأعمال بعض الفقهاء، مثل المهدي بن تومرت كـ "المرشدة" و"التوحيد"، وكتابيْ أوزال "الحوض"، "وبحر الدموع"، بالإضافة إلى بعض أعمال أستاذه أزناگ، وهي المجموعات الوحيدة المتوفرة كاملة.

والجدير بالذكر، أن H. Basset يعزي غياب مؤلفات حول الأدب وعدم اهتمام النخبة المغربية بهذا الجانب من التراث إلى "بدائية" الأمازيغ، فيصف الجماعات التي أنتجت هذا الأدب باعتبارها "شعبا بدون تقاليد تاريخية، ويمثل إصدار كتاب أدبي بالنسبة لهم أمرا بدون جدوى" (انظر ص: 45). ولكن لم يمنع هذا الحكم القاسي من الإقرار بأن الفقهاء قد مهروا في مجال آخر من الإنتاج الرمزي، وهو الأدب القانوني، أي القانون العرفي المسمى "أزرف"، وإن كان جله شفهيا. إنه قانون تشريعي في مجال تدبير الموارد الطبيعية، والتنظيم الاجتماعي والسياسي. والجدير بالذكر أن المؤلف يسجّل تحفّظه بخصوص جودة هذا الشق من التراث

الأدبي الأمازيغي، حيث يكتب بصدده: "سيكون من الخطأ النظر إليه باعتباره عملا واعيا، فريدا في التشريع"(نفس المرجع، ص. 62).

أما الأدب الشفهي، فهو وارد في جزء مهم من كتاب "...Essai"، إذ يعتبر المؤلف أنه يمثل المكوّن المميّز في الإنتاج الأدبي الأمازيغي مع اختلاف أجناسه، وخاصّة الأجناس الشعرية والأجناس الأدبية. فالنثر يتكون من حكايات من أصناف متنوعة، منها الصنف الغرائبي والطريفي والحيواني وكذا الصنف الأسطوري، من الأسطورة التاريخية والدينية والقداسية والتفسيرية. وبحسب المؤلف، فإن الرواية الشفهية المتلقاة تنقل دون مجهود إبداعي، حيث يبدو لدى "البرْبرِ"، كما هو الحال بالنسبة إلى "البدائيين البدويين"، وحتى "أنصاف المتحضرين"، أن الإبداع في مجال الأدب شيئ لا يستساغ ذهنيا، إذ الذي ينشد متنا نثريا لا يمكن إلا أن يقتبس من السلف. لذا، فالسمة البارزة في الأدب وغيره هي التقليد (نفس المرجع، ص. 78). ثم يعرج المؤلف للحديث عن الشعر، ليقول إنه أكثر جودة من النثر عند الأمازيغ، وهو من الأجناس المتميزة بتنوعها وأصالتها، ومنها الأصناف التالية: إزلي، أورار، أمارگ، تنضّامت، تايفارت، أحال، إلخ. ومن خاصّياته، أنه نتاج إبداعي فردي. من هنا، فهو متميز بالتجديد والتغيير على عكس الأصناف النثرية. ويستلهم الشعر موضوعاته من مصادر مختلفة من قبيل الحب والأخلاق والدين والحرب والهجاء والمنفى. ومع ذلك، لم يتردد المؤلف في إصدار أحكام قاسية على التراث الشعري الأمازيغي بقوله " إن القصائد الشعرية لا تمثل أصالة كبيرة، لا على مستوى الأفكار، ولا على مستوى التعابير". ويستدرك بعد ذلك قائلا "أتفق أنه يمكن أن يوجد في هذه المحاولات عمل ذو جدوى بالنسبة لعقليات قليلة المعرفة والثقافة"، ليضيف: "البعض يبذل جهودا كبيرة لإيجاد جمالية في الأشعار، غير أن كل ما نجده لا يعدو أن يكون سذاجة، وفيه الكثير من التلكؤ والصبيانية" (المرجع نفسه، ص 179).

غني عن البيان أن هذه الأحكام تمثل نموذجاً من المقاربة التي تمتح من الإثنومركزية الثقافية المؤسسة للسلطة الرمزية ببلدان الغرب، والتي استبطنتها، إلى درجة عالية، نخب بلدان الهامش في تعاملها مع ثقافة الهامش.

سلطة الكتابة والتدوين

تعتبر الكتابة والتدوين، عبر الاستنساخ، من أهم وسائل تمريرالتعابير الثقافية من الشفهية إلى الخطية. وإذا كان اختراع الكتابة قد مثّل مرحلة مفصلية في تاريخ الإنسانية، فقد أدى كذلك إلى إعادة تصنيف المنتجات الرمزية وترتيبها لتتبوأ التعبيرات الكتابية المرتبة المرموقة في سلم هذه المنتجات. بمعنى آخر، فإن الكتابة أضحت صنفا من أصناف السلطة الرمزية. نقصد هنا بطرائق الاستنساخ الأنظمة الخطّية وأنماط التدوين المستعملة لتثبيت الكلام بواسطة رموز اصطلاحية. بخصوص الإنتاجات الأدبية انتقلت من الشفهية إلى الكتابة عن طريق أنظمة خطّية كالخط العربي، وهو مستعمل، على وجه التمثيل لا الحصر، من طرف محمّد ؤعلي أوزال في مؤلّفيه "الحوض" و"بحر الدموع". أما الخط اللاتيني، فقد استعمله المدوّنون على نمط تقريبي لاستنساخ المتون في المرحلة الإستعمارية، في حين وظفت الأبجدية الصوتية الدولية من طرف الأكاديميين المعاصرين؛ ومؤخرا تم الشروع في الكتابة بأبجدية تيفيناغ، وهي حروف أمازيغية أصيلة (انظر بوكوس، 2011). وواقع الحال أن هذه الأنظمة الخطّية تطرح قضايا متعدّدة في ما يخص دقة الاستنساخ (انظر Galand, 1977 والشامي 1981 وChaker, 1983).

أما أنماط الاستنساخ المستعملة فأحدهما صواتي والآخر صوتي. فالاستنساخ الصواتي لا يأخذ بعين الاعتبار سوى الوحدات اللسنية للتمفصل الثاني (deuxième articulation) ، أي الصوتيات (phonème)، أو الوحدات الصوتية ذات الوظيفة التمييزية في اللغة. ويتعلّق الأمر باستنساخ

تجريدي، حيث تؤدي فيه الحروف المستعملة النظام الصواتي دون الأصوات المتغايرة حسب اختلاف الإنجازات الخاصّة. أما الاستنساخ الصوتي (phonétique)، فهو يحاول نسخ مختلف الوحدات الصوتية ويتميز بالمجهود الذي يقوم به الناسخ للتقريب ما أمكن بين الكلام والكتابة، إذ يحاول ظبط الخصائص الصوتية للتغيرات اللهجية والفردية. غير أنه، مهما كان الاستنساخ وفيا ودقيقا ومفصلا، فهو يظل تقريبيا، خصوصا حين يتعلّق الأمر بالمظاهر المافوق قطعية (suprasegmental)، مثل التنغيم والنبر والإيقاع، ناهيك عن الحركات والإشارات والإيمائية والتقطيع والترتيل، وغيرها من المظاهر التي تصاحب الإنجاز الشفهي. والحال أن هذه الظواهر تؤدي وظائف لغوية مميّزة وخاصّة منها الوظيفتين التعبيرية والشعرية. كثيرا ما يسود الاعتقاد أن العناصر النظمية يصعب حصرها بطريقة منهجية ومضبوطة في غياب الوسائل التقنية الملائمة والمعدات الخاصّة لتحليل هذه الظواهر، من أدوات القياس وغيرها. إلا أن الدراسات الأولى تثبت أن العناصر التعبيرية في الخطاب تعكس نظام علاقات مستقلة تحكمها قواعد قارة، وقد يبدو أن الفوارق الدقيقة التي تحملها النغمة لا حصر لها وأن تأويلات دلالية مختلفة يمكن أن تسند إلى نفس الترسيمة التنغيمية (انظر Boukous, 2009).

لننتقل الآن إلى علاقة الاستنساخ الشفهي بتأويل النص، لنؤكد أن عملية استنساخ النص الشفهي ليست عملية تقنية صرفة، حيث تتضمن كذلك مظاهر تعكس ذاتية المدون، إذ ليس هذا الأخير مجرد تقني ينقل المنطوق، بل هو فاعل ذو انتماءات اجتماعية وثقافية ولغوية تؤثر على عمله أثناء الاستنساخ. وإذا نحن سلمنا أن تعويض الأصوات بالرموز لا يطرح إشكالا منيعا، فإن ترجمة الظواهر النظمية تبدو أكثر تعقيدا بسبب قصور الرموز المستعملة عادة مثل علامات الوقف ومنها النقطة (.)، والفاصلة (،)، والنقطة الفاصلة (؛)، وعلامة الإستفهام (؟)، وعلامة التعجب (!)، إلخ. وفضلا عن ذلك، فإن هذه الرموز قد تؤوّل تأويلات

متباينة بل وأحيانا متناقضة. فعلامة الاستفهام، مثلا، قد تؤدي معنى الاستفهام الصرف، أو الاستفهام الإيجابي، أو الاستفهام غير المباشر، أو شبه استفهام، ألخ.

من أجل توضيح ما سلف، سنقوم بتمرين مفاده الوقوف على بعض الاحترازات المنهجية الضرورية حين نعالج المتون الشفهية. ولهذه الغاية، سنعطي مثالا نقتبسه من سكيتش لفارس المدعو"بباقشيش"، ويتعلّق الأمر بلوحة تصور عاملين فصليين وملاكا، وهم في مساومة حول أجرة العمل، إذ وضع الملاك السؤال التالي (انظر بوكوس، 1977) :

- مناشك أد أون فكان؟ [شحال عطاوكم ؟ (بالعامية)]

فهذا السؤال قابل لتأويلات دلالية متعدّدة، حسب الترسيمة التنغمية للجملة، ذلك أن الاحتمالات التأويلية التالية على سبيل المثال جميعها واردة: استفهام بدون تضمين، استفهام برنة أليفة، استفهام برنة عنيفة، استفهام برنة ساخرة، الخ. قد يكون تصوّر هذه التأويلات بالدرجة التي تبيّن أن علامة الاستفهام مشحونة بنوع من الغموض؛ و من أجل إزالة اللبس، لابد من اللجوء إلى القراءة التامة للنص، وتحديدا لا مناص من معرفة المحيط الثقافي اللغوي للمجتمع المعني بالأمر.

يتجلى من المثال السابق كذلك مدى اتساع مجال التأويل ورهاناته انطلاقا من النص المستنسخ. يتضح إذن أن عملية التأويل في غاية التعقيد، إذ يجب حصرها على مستويين، مستوى ترميز النص ومستوى فك رموز النص. كما يتعين ضبط المجالات التي تحكم المعنيين بسلطة التأويل، أي المستنسخ والقارئ، على مستوى فك الرموز. ويتعين كذلك الفصل بين وضعية مفكك الرموز، أي قارئ النص المستنسخ، ووضعية قارئ النص المترجم، علما أن المحلل حينما يجد نفسه إزاء نص مترجم، فإنه يواجه تداخل وتشابك مستويات الترميز وفك الرموز، مما يضاعف من تعقيد

عملية التأويل بالنظر لكونه، في نهاية المطاف، مضطر لتأويل إنتاج مستعمل ومن الدرجة الثانية، إذ ليس هو بالنص الأصلي.

النظم

لنتمعن الآن في الكيفية التي يتم بها تأثير النظم على بنية النص الشفهي ووظيفته. لنبدأ بظاهرة النبر في قصيدة "تازويت" للشاعر محمّد المستاوي، وهي من غناء عموري مبارك، ومطلعها:

(1)

تازّويت نرا نيكّ ديم أنمون	أيتها النحلة أود مصاحبتك
أدّ ننكر زيكّ غوزوزو	لنستيقظ باكرا مع رداد الصباح
نبّيد أجّيكَ ؤمليل نـژضيت	ونقطف زهورا بيضاء نسحقها
نسكر تامّنت ئشوان نبضوتّ	لنصنع منها رحيقا رائعا نقتسمه
نسّيميم ئسّ إلس نكرا ئگّان يان	ونحلي به لسان كل واحد
زوند أسافار ئجيجّين مدّن	يكون علاجا لكل عليل

من الملاحظ أن كل كلمة من البيت الأول قابلة للتركيز بواسطة التأكيد النبري، حيث يصبح بالإمكان إنجاز وتأويل البيت على النحو التالي (ملحوظة: يشير الخط المرسوم إلى الكلمة المعنية بالتأكيد النبري) :

(2)

<u>تازّويت</u> نرا نيكّ ديم أنمون

تازّويت <u>نرا</u> نيكّ ديم أنمون

تازّويت نرا <u>نيكّ</u> ديم أنمون

تازّويت نرا نيكّ <u>ديم</u> أنمون

تازّويت نرا نيكّ ديم <u>أنمون</u>

يتضح من خلال التمثيل أن الإنجازات توفر على الأقل خمس قراءات حيث تؤدي هذه الإنجازات الصوتية النبرية تدقيقات دلالية ذات قيمة من الوجهة الإنشائية، إلا أنه لا وجود لأي مؤشر خطي أو رمزي يدل على طبيعة التنبير في النص المستنسخ. وهكذا فإن مجالا واسعا للتصرف يبقى لاجتهادات القارئ، والتالي للاعتباطية المحتملة على المستوى التداولي بخصوص المعنى.

التنغيم

أمام حياد التماثل القطعي للنص يمكن للقارئ أن يقوم بتأويلات مختلفة بالنظر لتعدّد الكمونات الصوتية والدلالية واختلافها والمتضمنة في النص بعينه. إضافة إلى هذا، فإن مفارقات في المنحنى الصوتي تتحكم في هذه الكمونات حيث هي مرهونة بالعوامل والثوابت التالية :

- السلم الصوتي قد يكون حادا أم خفيضا
- الفرق بين مستويات التنغيم
- المنحنى اللحني قد يكون بسيطا [صاعدا / هابطا] أو مقعدا [صاعدا – هابطا] ثم [هابطا - صاعدا]
- مدة المنحني قد تكون طويلة أو قصيرة
- شدة المنحنى: قد تكون قوية أو ضعيفة

وعودة إلى سكيتش فارس، لنتأمل الجملة الأولى منه:

موحماّد، تريت أزاغار؟ [هل تود الذهاب إلى السهل يا محمّد؟]

بإمكان هذه الجملة أن تتّخذ عدة منحنيات لحنية حسب بنية الشبكة التي تمثّلها العوامل السالفة الذكر، وهكذا نحصل على المنحنيات التالية، حيث يؤدي المستوى الخطي المنحنى الانبري، والمستوى الفوقي المنحنى الصاعد، والمستوى التحتي المنحنى الهابط :

(1)	محمّاد، تريت أزاغار		
(2)	محمّاد تريت		
			أزاغار
(3)	محمّاد		
		تريت	
			أزاغار
(4)			أزاغار
		تريت	
	محمّاد		
(5)	محمّاد		
		تريت أزاغار	
(6)		تريت	
	محمّاد		
			أزاغار

ولكل من هذه التماثلات دلالة حسب المنحنى، والدلالات الممكنة هي على التوالي:

- استفهام متعادل بدون تضمين
- استفهام مع دعوة

- استفهام مع التركيز على الكلمة الأخيرة
- استفهام مع الأسف
- استفهام مع عتاب متساهل
- استفهام مع زجر

الإيقاع

بإيجاز شديد، يمكن القول إن الإيقاع بدوره يكوّن عنصرا بارزا في الخطاب، إذ لكل صنف من الخطاب إيقاعه الخاصّ. ويتجلى في الأدب الأمازيغي أن الإيقاع ونوعية الخطاب مرتبطان بشكل وثيق. لنأخذ مثلا نموذجين، الأول مستعار من الأدب الديني، والثاني من الحكاية. فإيقاع النص ذو الطبيعة الدينية هو إيقاع الترتيل، حيث الحركة بطيئة وشاملة ومترنمة، كما هو الحال بالنسبة لقراءة "الحوض" لأوزال. أما إيقاع الحكاية، فهو إيقاع مغاير، يكون تارة سريعا وتارة بطيئا، وتارة مسترسلا، وتارة أخرى متقطعا (انظر بوكوس، 1977).

خلاصة

في ختام فحص إشكالية السلطة الرمزية من خلال ثيمتي الإيثنومركزية الثقافية وسلطة الكتابة، نستخلص بعض الاستنتاجات.
فبالنسبة لكتاب "Essai..."، فهو عمل مفيد للباحثين المشتغلين على الأمازيغية، والمتخصصين في التراث الشفهي، والقراء المهتمين عموما بالثقافات المغاربية. فهو يقدم معلومات أولية حول أهم الأجناس الثابتة في الإنتاج الأدبي الأمازيغي، المكتوب والشفهي منه، والمعروف في حدود بداية القرن العشرين. من الناحية المنهجية، تمتح المقاربة المعتمدة من طرف الكاتب، أساسا، من النقد الأدبي التاريخي والمقارن والوصفي، إضافة إلى أنّه يركز على دراسة موضوعاتية إثنوغرافية. طبعا، يمكن الوقوف عند بعض الثغرات في الكتاب، من قبيل غياب تحليل البنيات السردية لبعض الأجناس النثرية، وعدم استنباط البنيات العروضية

للأجناس الشعرية. ولكنه، في حقيقة الأمر، من الطبيعي أن إجراءات من هذا القبيل لم تكن مألوفة في زمن كانت فيه المدرسة البنيوية لا تزال في وضعية جنينية. لذا، موضوعيا، فإن هذا المنحى النقدي قد يكون من باب المفارقة والمغلوط التاريخي. ولكن، في المقابل، لا يمنع القارئ من إبداء استغرابه للأحكام القيمية التي تتخلل مؤلف H. Basset، إذ أطلق في عدد من الصفحات العنان لبعض الأحكام القدحية. وقد تجد هذه الأحكام تفسيرا في زمن الاستعمار وهيمنة إيديولوجيته، والتي تتمثل في تقييم تبخيسي للإنتاج المادي والرمزي للشعوب المستعمرة بإسقاط أنماط الجمالية المهيمنة الأوروبية على غيرها من الثقافات. لهذا نقرأ مثلا، بقلم الكاتب، الخلاصة الجوهرية الآتية في قالب مجازي: "لقد ظل البربر في أسس المشروع، تاركين الأحجار مبعثرة، لإفتقارهم للمهندس الضروري، المؤهل الوحيد لضمها، وهو المخيال المبدع " (نفس المرجع لـ H. Basset، ص: 179). وغني عن البيان، أن هذا الحكم القاطع نابع من مناخ فكري غاب فيه مفهوما النسبية والاختلاف.

وبالرجوع إلى موضوع الكتابة كأداة للعنف الرمزي وللعلائق الموجودة بين الكتابة والنظم والتأويل في الأدب الشعبي الشفوي، نخلص إلى ثلاث ملاحظات رئيسية :

- أولاها، أنّه يتبين بالملموس أن مجرد استنساخ النص الشفهي لن يفيد القارئ في شيء إن هو لا يتملك البنيات النظمية للغة هذا الأدب؛ وبالتالي، فإن القارئ الجاهل للبنيات العروضية للأصناف الشاعرية الخاصّة بهذا الأدب، لا يمكن أن يتفادى أخطاء على مستوى الإنجاز؛
- وثانيها، أن الإلمام بالصيغ النظمية ودلالاتها من الضرورة بمكان لإسناد التأويل الملائم للنص الشفهي، سواء على مستوى الإدراك السمعي أو على مستوى الإنجاز الكتابي أو الشفهي. ومهما كانت أساليب الكتابة الخطّية دقيقة، فهي تبقى غير ملائمة لترجمة

الظواهر النظمية باعتبارها من خصائص الكلام أو الإنجاز. لذا، وجب استيعاب جدوى المكوّنات الأساسية للخطاب الأدبي، إضافة إلى أن الظواهر النظمية تطرح مشاكل منهجية عويصة؛

- وآخرها، أنّني قد حاولت، من خلال بعض النماذج المقتبسة من الأدب الأمازيغي، أن أكشف عن بعض المفارقات التي تكتنف عملية تدوين الإنتاج الشفهي. وبدون التنقيص من جدوى وفاعلية الكتابة بوصفها معطى حضارياً إنسانيّا، فمن الملاحظ أن النسخ والتدوين يفضيان إلى بتر الشفهية وتقليصها بل تفقيرها بتجريدها من مجموعة من العناصر الأساسية التي تحمل في طيّها دلالات لا توفي بها الرموز المستعملة في الاستنساخ والتدوين. وفي هذا المضمار، فإن الوسائل السمعية – البصرية التي توفّرها التكنولوجيا الحديثة هي الكفيلة بتجاوز هذا القصور، وذلك بالاحتفاظ للإنتاج الأدبي الشعبي بكل مقوّماته ومميّزاته؛ وحينئذ تجوز المقارنة مع الأدب النخبوي المكتوب (انظر أزضوض والمنادي، 2012). ولعلّ هذا الاحتراز المنهجي من الضوابط التي تساعد على تدبير إشكالية الهيمنة والسلطة الرمزيتين.

في العنف الرمزي والثقافة المضادّة

تمهيد

تهيكل سيرورة التجانس اللغوي والثقافي تاريخ الإنسانية منذ هيمنة نمط الإنتاج الرأسمالي، والذي توج بعولمة المبادلات التجارية وهيمنة النظام المالي الدولي منذ القرن العشرين. وتفعل هذه السيرورة فعلها، على الخصوص، داخل المجموعات اللغوية المستضعفة، جراء الاختيارات الممركزة للدول-الوطنية النافذة، ومن خلال الأقليات المهاجرة، أو المتقوقعة داخل بيئة تهمش فيها لغتها وثقافتها. غير أن بعض الأصوات ترتفع من أجل الحفاظ على تنوع النظام البيئي العالمي، وخلق فضاءات للمقاومة الثقافية، وتأطير تمرد الجماعات تحت طائلة الديمقراطية ضد التماثل الثقافي المفروض، وانتظام الحركة الترافعية ضد انحرافات الليبرالية المتوحشة.

الهيمنة والاختلاف والمقاومة

تدخل مسألة الأمازيغية، لغة وثقافة، في هذه الإشكالية العامة حيث تترجم النزاع بين الواقع والقانون، بين واقع اجتماعي وثقافي متجذّر في أرض شمال إفريقيا، وبين مؤسسات الدولة التي تدبره وتضبطه، في إطار سياستها. إن الجماعات الناطقة بالأمازيغية سواء داخل الدول المغاربية، أو بالدول التي تستقبل تلك الهجرة، خاصّة أوروبا الغربية، تخضع لتأثيرات سياسات تنهج نهج الإقصاء المؤسساتي للحقوق اللغوية والثقافية لتلك المجموعات. أمام هذا الوضع، تم تأسيس، هنا وهناك، حركات مقاومة تطالب باسم الإنصاف والديمقراطية، بضمان الحق في ممارسة

تلك الحقوق. ونشهد على هذا النحو، منذ بضع عقود، ترسيخ أسس نهضة ثقافية أمازيغية تنطوي على أبعاد محلية وجهوية ووطنية ودولية في الآن نفسه. ويدخل هذا الاعتراف في إطار الدينامية التي تنشط جدلية أقطاب المعادلة التالية : الهيمنة، الاختلاف، والمقاومة (انظر Boukous, 1999a).

الواقع التاريخي، والحضور السوسيو- لساني والثقافي

تعرف الأمازيغية بصفة ملموسة ذاك الواقع نفسه بتناقضاته ومفارقاته عبر دول المغارب حيث يتأرجح التعامل الرسمي وغيره مع الإشكالية الثقافية بين التجاهل والإصغاء الحذر. في ظلّ هذه الوضعية، تظل الثقافة في تجلياتها المحلية والجهوية في مرتبة دونية في سوق المنتجات الرمزية. وبالقابل، فإن بوادر نهضة الأمازيغية واقع يسم الإنتاج الثقافي الوطني في القطاعات المختلفة من آداب وفنون، مما يترجم اليقظة والتوعية الهوياتية لدى النخبة التي ما فتئت تطالب بالاعتراف بحقوقها اللغوية والثقافية. وهذا المعطى الجديد الذي ظهر تزامنيا في السياق المغاربي، كما هو الحال في المهجر، أحدث مفارقة بين واقع مفعم بالحركية والإنتاجية ووضع قانوني فاض (انظر Chaker, 1989).

ويشمل الفضاء الثقافي الأمازيغي إجمالا أكثر من خمسة ملايين كلم مربع، أما الجماعات التي تمثل فيها الأمازيغية اللغة الأولى أو إحدى اللغات الأولى فهي من الشرق إلى الغرب : مصر، ليبيا، تونس، الجزائر، المغرب، موريتانيا، إضافة إلى مالي، والنيجر، وبوركينافاسو، ودول المهجر في أوربا الغربية، خاصّة فرنسا، وهولندا، وبلجيكا، وألمانيا، وإسبانيا، وإيطاليا. في غياب إحصائيات دقيقة متعلّقة بعدد الناطقين بالأمازيغية، لا يسعنا إلاّ الإشارة إلى تخمينات حول الموضوع تفيد أن هذا العدد يتجاوز بالتأكيد 30 مليون شخص في المجموع. والجدير بالذكر، أن المجموعات الأكثر كثافة توجد بالمغرب والجزائر، وهي مستقرة غالبا في المجال القروي، خاصّة المناطق الجبلية، والمناطق شبه الصحراوية أو

الصحراوية، بما في ذلك مناطق الريف، والأطلس المتوسط، والأطلس الكبير، وسوس في المغرب، ومناطق القبايل الكبرى والصغرى، والأوراس، ومزاب، والهگار بالجزائر (انظر Bougchiche, 1997).

وإذا كانت يقظة وعي الناطقين بالأمازيغية حديثة العهد، فإن حضور الأمازيغية، لغة وثقافة، يعكس واقعا متجذّرا بشكل قوي في منطقة شمال إفريقيا، ذلك أن الناطقين يعتبرون، بإجماع المؤرخين، الساكنة الأصلية لهذه المنطقة من العالم. ويجب التأكيد أن مصطلح "بربر" المتداول في اللغات الأوروبية بصيغ مختلفة، وكذا في اللغة العربية، لتحديد هذه الساكنة وتسميتها، هو من أصول لاتينية، إذ أن اللاتينيين كانوا يطلقون هذه التسمية على الشعوب غير المنتمية إلى العالم الثقافي واللغوي الإغريقي واللاتينين والتي تنعت بالبدائية. غير أن انزياحا دلاليا لهذه التسمية ساهم بسرعة في إكسابها معنى قدحيا، حيث صارت لفظة "بِرْبِر" تعني "بَرْبَر"، أي "متوحّش"، أي الشخص الذي لا يتحدث باللغة المشروعة، وبدهيا، لم تكن هذه اللغة المشروعة بامتياز سوى الإغريقية، أو اللاتينية، أو العربية بحسب السلطة المهيمنة. أما الساكنة المعنية فهي تسمي لغتها "أوال أمازيغ"، ويسمى المتحدثين بها "الأمازيغ"، ووطنهم يصطلح عليه حالياً ب "تامازغا"، أي "بلد الرجال الأحرار"، أي "إمازيغن". وتمثل هاتان التسميتان الأخيرتان المستعملة اليوم على نطاق واسع، في شمال أفريقيا، مؤشرا لغويا على الرغبة في إعادة إبراز الهوية الأمازيغية من طرف الجماعات المغاربية الأصيلة، ذلك أن اللغة الأمازيغية تعتبر، تاريخيا، اللغة الأصلية في إفريقيا الشمالية (انظر شفيق،1987؛ Camps, 1995). وتشهد بعض الوثائق الأركيولوجية المكتشفة في مصر، والمعروفة بوثائق الجنيزة، أن هذه اللغة حاضرة في هذه المنطقة منذ آلاف السنين. وتفيدنا مرحلة ما قبل التاريخ كذلك أن لدى الإنسان الأمازيغي مهارات تقنية جعلته يصنع أدوات وسلاح، وكفاءات

أهلته للقيام بأشغال فلاحية وزراعية وتربية الخراف والمعز والبقر، وتدبير الموارد المائية، وبناء قرى محصنة، الخ. وقد وصلتنا من هذه الحقبة مجموعة من المستحثات، وآثار مبنية على الحجارة الضخمة، حيث كان الإنسان الأمازيغي، إبان مرحلة ما قبل التاريخ، يصنع أدوات من النحاس، ويعبر من الصحراء على متن العربة المجرورة بالحصان.

كما خلف لنا التاريخ القديم لشمال إفريقيا أيضا آثارا غنية، خاصّة الكتابات المسماة "Libyco-berbère" المكتشفة في مناطق مختلفة من شمال إفريقيا. وتدل هذه الكتابات على أنّ الأمازيغية كانت بكل تأكيد، تكتب تحت إمرة الملوك والأمراء الأمازيغ (إگلدان، مفرده أگليد). غير أنه، نتيجة للغزوات الكثيرة التي تعرضت لها المنطقة، بدأت اللغة الأمازيغية تخضع تدريجيا لسلطة لغة الغزاة، مما انتهى بها إلى التهميش. وقد عرفت المرحلة الرومانية بروز إنتلجنسيا أمازيغية متميـزة، ألفت باللغة اللاتينية، و قد كان بعض الأفراد من أفضل ممثلي النخبة المسيحية. كما أن الفترة الإسلامية عرفت بدورها ثلة من رجال الثقافة ألفت باللغة العربية، أمثال الجراوي والجزنائي والفشتالي واليوسي والمختار السوسي. وفي المغرب المعاصر، ثمة كذلك نخبة قد ألفت باللغات الأجنبية/ وباللغة الفرنسية على وجه الخصوص. وفي المقابل، من المشروع أن يتساءل الباحث المحلل حول أسباب عزوف هذه النخب عن لغتها الأولى وقرار الكتابة والتدوين بلغات أخرى؟ وفي نفس السياق، قد يتساءل المرء عن موقف الدول الأمازيغية الحاكمة قبل فترة الاحتلال الروماني ووكذا في المرحلة الإسلامية من لغتها الخاصّة، باعتبارها لغة المؤسسات والرقي بها إلى مصاف لغات السلطة. وفي السياق نفسه، يمكن استحضار إرهاصات الوعي الهوياتي الأمازيغي في زمن البرغواطيين الذين عمر حكمهم، حسب بعض المؤرخين، من القرن الثامن إلى القرن الثاني عشر الميلادي، وكذا في أزمنة المرابطين والموحدين والدلائيين، وجميعهم من أصول

أمازيغية. وبعد معاينة هذا الأمر، يخلص الملاحظ إلى نفس الاستنتاج، أي فشل السلطة الأمازيغية في النهوض بلغتها الأولى و مأسستها واستدامتها.

من أجل التمعن في هذه التساؤلات، يجوز أن نفترض أنه بفعل مختلف احتلالات شمال إفريقيا، وتبني لغات الوافدين من طرف الأمازيغ أنفسهم على اعتبار أنها لغات الحكم الدنيوية أو الروحانية، قد حد من حظوظ تطور النمو الذاتي للمجتمع الأمازيغي، مما عاق تطور لغته وثقافته. ويمكن أن نستنتج ممّا سلف أن النخبة لم تتمكّن من نقل الثقافة المكتوبة والمؤسساتية لأنّ الأمازيغية لم تكن لغة وثقافة سلطة واعية بخصوصية هويتها، لذا أضحت الثقافة، أساسا، ثقافة التقليد الشفهي.

الوضع السوسيو-لساني

من بين الأسئلة التي غذّت النقاش حول الأمازيغية، نجد تلك المتعلّقة بالوضع الاجتماعي-اللسني للغة الأمازيغية. ويمكن صياغة الإجرائية على النحو الآتي: هل الأمازيغية لغة أم مجموعة من اللغات؟ هل يتعلّق الأمر بلغة معيار، أم بلهجات تفتقر للغة مشتركة؟ أم أنها لا تعدو كونها "غبارا من الكلام" بحسب تعبير مجازي لأحد المستمزغين المشهورين؟ (انظر A. Basset, 1952). يستلزم الجواب على هذا السؤال استحضار البعد التاريخي والمقارن للأوجه المختلفة للأمازيغية. في هذا الإطار، تبقى الفرضية المحتملة هي أنّ الأمازيغية تنتمي إلى فرع "اللغات الحامية" وفي علاقة قرابة مع فرع "اللغات السامية"، علماً أن الفرعين يكوّنان معا العائلة "الحامية-السّامية"، أو بنوع من الدقّة، العائلة "الإفريقية-الأسيوية". لكن هذه الفرضية، وإن كانت مدعمة بمعطيات دالّة، فإن اعتمادها بشكل قاطع، يستلزم دراسات أكثر اتساعا وعمقا على مستوى البنيات الأساسية لمختلف اللغات التي تتضمنها. ومن جهة أخرى، فإذا أخذنا بعين الاعتبار الوضع داخل الفرع الحامي، فإن الملاحِظ لا يمكنه إلاّ أن يفاجَأ بطول نفس الأمازيغية ويستغرب من صمودها، قياسا إلى المآل الذي عرفته

لغات أكثر قوة وسلطة في زمنها، كالمصرية القديمة لفرعون رمسيس، والأكادية لحمورابي، والقرطاجية لحانون. يعزي بعض الملاحظين قدرة الأمازيغية على المقاومة والصمود لعوامل موضوعية، أهمها عوامل إكولوجية مرتبطة بطبيعة تضريس الأماكن التي يستقر بها الأمازيغ، من مناطق جبلية وأخرى صحراوية. ومنها عوامل ذاتية ذات الصلة بارتباطهم العضوي بلغتهم وثقافتهم، وإلى الطبيعة الخاصّة لبنياتهم السياسية والاجتماعية والاقتصادية المنغلقة، والتي تساعد في استيعاب الجديد المستحدث عبر صياغته في قالب قديم جاهز.

ورغم ذلك، فإن الشروط العامة للصمود قد تغيّرت جذريا منذ إنشاء الدول الوطنية على النمط الاستعماري اليعقوبي، أي دول قائمة في بنيتها على المركزية حسب المعادلة الاختزالية الآتية: وطن = دولة = لغة. وقد قاد هذا الوضع نفسه مجموعة من ملاحظي إكولوجية اللغات عبر العالم، إلى القول إنّ الأمازيغية تنتمي إلى قائمة اللغات المرشحة للأفول في بحر النصف الأول من الألفية الثالثة (راجع تقرير اليونيسكو لسنة 2002). غير أنه في الوقت الحاضر، فإن الأمازيغية لا تزال لغة حية، تقوم ديمومتها على حيويتها المجتمعية وتاريخانيتها الوراثية، واستقلاليتها البنيوية، وتنوع وظائفها السوسيو- لسانية التي تغطي التواصل والتعبير الهوياتي والكتلة الديموغرافية لمتكلميها، وانخراط الجماعات التي تستنبطها على المستويين السيكولوجي والاجتماعي.

غير أنّه تعيش الأمازيغية وضعا موسوما بالهشاشة في السوق اللغوية حيث تعاني أساسا من تداعيات الوضع المزري المنوط بها في كثير من دول المغرب الكبير إلى زمن قريب، أي وضع اللغة الدونية، والمقصية من المؤسسات، خاصّة من المدرسة والإعلام والإدارة. ويقف هذا الوضع وراء الصعوبات التي تعرفها الأمازيغية، خاصّة تشتتها في شكل لهجات غير متجانسة، وضعفها أمام اللغات القوية التي تهيمن عليها

في إطار تنافسية غير متكافئة وغير عادلة. فضلا عن هذا، فإن الأمازيغية تعاني من سلبيات لهجنتها في فضاء شاسع مما قد يحول دون التفاهم والتواصل بين متكلمي الجهات اللهجية المتباعدة. والعوامل التي ساهمت في هذه اللهجنة هي من طبيعة مختلفة، بما في ذلك التهميش المؤسّسي، وعدم المعيارية، وهيمنة الشفهية، والوظيفة المحلية، وتشتت الجماعات، وتفرقها داخل دول-وطنية مركزية، علاوة على الفقر والهشاشة اللذان يطبعان جلّ الجهات الناطقة بالأمازيغية.

وفي المحصّلة، فإن اللهجنة المتقدمة التي توجد عليها الأمازيغية لها وقع مؤثر على أوضاعها العامة، باعتبارها عاملا يعيق عمليات معيرة اللغة، كما هو الحال بالنسبة للجهود المبذولة في سياق إدماجها في التعليم، والإعلام. وعلاوة على ذلك، يعطّل التواصل بين المجموعات الناطقة بالأمازيغية، موجِداً بذلك شعورا بالخصوصية، ممّا يحدّ من تقاسم وعي حداثي جماعي. وتحتلّ الأمازيغية كذلك وضعية هشّة في السوق الثقافية بسبب تحقيرها، قياسا لباقي اللغات المتواجدة، حيث يتّضح أن التراتبية العامة للغات تجعل من الأمازيغية رأسمالاً يوزّع مصالح وامتيازات مادّية ورمزية لا يعتدّ بها، ما عدا في الحقل الثقافي المحلي والجهوي، وفي ساحة الحركية النضالية الصاعدة. إضافة إلى هذا العامل، فإن الهجرة القروية والهجرة نحو الخارج تقودان أعدادا كبيرة من ذوي الأصول الأمازيغية إلى ضياع لغتهم الأولى، ممّا يستضعف الأمازيغية ويوقعها في خندق اللغات المهددة بخطر النكوص، إذ يؤدي تدمير الاقتصاد المحلي عبر القرى الناطقة بالأمازيغية إلى تفريغها من قواها الحية لفائدة التكتلات المدينية.

وفي تدبير المسألة اللغوية، يتبارى إتجاهان متنازعان يتواجهان على الساحة الإيديولوجية. يسعى واحد منهما إلى الاعتراف الرسمي بالأمازيغية باعتبارها بعدا أساسيا للهوية الوطنية، مستندا إلى الشرعية

التاريخية والقانونية، في حين أن الإتجاه الآخر، وهو يعتمد الإيديولوجيا العروبية و/أو الإسلاموية، يسعى إلى إقصاء الأمازيغية معتبرا أن النزعة الأمازيغية تكتسي خطورة على تماسك الأمة العربية الإسلامية و على وحدة الدولة الوطنية. ويبدو أنّ خلفية الصراع والسجال بين الإتجاهين لم تصل بعد إلى النضج الكافي الذي يوفّر حظوظا لبروز وعي سياسي جادّ ومجد مشبع بقيم الحداثة والديمقراطية.

الاعتراف والحماية القانونية

وعيا منها بالتحديات التي يفرضها الوضع الحالي على المستويين الجهوي والدولي، خاصّة منها الخطر الذي يداهم لغة وثقافة المجموعات الناطقة بالأمازيغية ، فإن الحركة الأمازيغية تنتظم في شبكات احتجاجية بهدف الاعتراف المؤسّسي بأمازيغية المغارب. ويترجم هذا الوعي الهوياتي من خلال بيانات، من أشهرها أعمال "ندوة ياكورين" بالجزائر (1980)، و"ميثاق أكادير" (غشت 1991)، و"بيان بشأن ضرورة الاعتراف بأمازيغية المغرب" (مارس 2000). على هذا الأساس، فإن الحركة الأمازيغية تسعى إلى تأهيل قدراتها وتمكين هياكلها، إن على مستوى الفكر السياسي والحقوقي، أو على مستوى التنظيم، بإدراكها ضرورة توضيح أهدافها الإستراتيجية والمرحلية، وتوفّرها على أجهزة تنفيذية وموارد بشرية ومالية. يقوم الخطاب الأمازيغاني على تحليل نقدي جذري لمسوغات الفكر العروبي والإسلاموي، التي ظلّت تهيكل الوضع الرمزي الغالب بالمغرب لعقود. حيث يعمل هذا الخطاب على تطوير مجموعة من الطروحات ذات طبيعة إيديولوجية تتوخّى بناء حركة اجتماعية تتميز ببرنامج مطلبي ذي طبيعة سياسية واجتماعية وثقافية. على هذا الأساس، فغني عن البيان أن مشروع إيديولوجيا أمازيغية يحتاج إلى تأسيس منظومة فكرية متماسكة ذات أبعاد تاريخة، وسياسية، واجتماعية، وثقافية (انظر بوكوس، 2013؛ Maddy-Weitzman, 2012).

ومن بين المطالب الأساسية للحركة الأمازيغية بالضبط، وجوب استرجاع الذاكرة الجماعية، وضرورة إعادة قراءة تاريخ دول المغارب، على أساس موضوعي وعلمي، واستحضار العمق التاريخي للبلاد حيث إنّ تاريخ إفريقيا الشمالية تم التنكر له سواء من طرف المؤرخين الرسميين، أو من قبل المؤرخين المدافعين عن إيديولوجيا القومية العربية، والذين التزموا الصمت عمدا حيال أمازيغية المنطقة، بإقصائهم لمراحل التاريخ القديم، وتحريفهم لبعض الوقائع التاريخية، خاصّة المقاومة الأمازيغية لمختلف الغزاة، والاغتصابات التي مورست ضد الساكنة الأصلية من طرف فيالق الغزاة، وسلب ترواثهم، واختطاف الإناث لمتعة الأمراء، والخلفاء الأمويين، إلخ. هذه العودة النقدية للتاريخ أمر صحي لأنه يمهد للمصالحة مع الذات والوفاء للذاكرة الجماعية، حتى يتم الاعتراف بالشرعية التاريخية للبعد الأمازيغي لهذه المنطقة من العالم، وفق مقولة ابن خلدون في كتابه حول "تاريخ البربر"، والتي مفادها أن الأمازيغ (البربر) كانوا على الدوام شعبا قويا، مهابا، شجاعا وكثير العدد، شعبا حقيقيا مثل شعوب أخرى في العالم مثل العرب والفرس واليونان والرومان (انظر Talbi, 1966).

وعلى المستوى السياسي، فإن السلطة مارست عموما مراقبة مضبوطة على المناطق الناطقة بالأمازيغية بإحاطتها بقوى الأمن، إذ كانت حرية التنقل تخضع لإرغامات وإكراهات شديدة. من هنا، فإن المناطق الناطقة بالأمازيغية اعتبرت تقليديا، مناطق لمعارضة السلطة المركزية. في الوضع السياسي الراهن، وبموازاة مع المنظمات التقليدية التي تعتبر مدافعة عن الأمازيغية (جبهة القوى الاشتراكية، والتجمع من أجل الثقافة والديمقراطية، والحركة الشعبية بالمغرب)، فإن الحركة الثقافية الأمازيغية التي تحتل بقوة الحقل الإيديولوجي منذ زمن قريب، تحاول أن تعيد هيكلة نفسها في إطار حركة اجتماعية من أجل تحقيق المطالب الثقافية،

واللغوية، والاجتماعية للمكوّن الناطق بالأمازيغية من الساكنة. وتتمثّل مختلف التركيبات التنظيمية لهذه الحركة في حركة العروش والحركة الاجتماعية المتعدّدة المرجعيات والفدراليات واللجان الوطنية ولجان التنسيق، الخ. وتطالب باختصار، بنموذج للتسيير الذاتي للموارد الطبيعية والمادية والرمزية للمناطق الناطقة بالأمازيغية. ويعتبر هذا النموذج بمثابة وعدٍ للإخلاص والوفاء لنمط يفترض أنه كان سائدا في بلاد الأمازيغ، إلى أن تم تدميره بظهور أنظمة سلطوية شخصانية برزت مع الحكم العثماني بالجزائر، والحكم المخزني في المغرب، أعقبها تدمير قواعده السياسية والاقتصادية والاجتماعية من جراء الغزو الاستعماري، وتنحيته إثر الاستيلاء على مناطقه من طرف الدول الوطنية الوريثة، أو المستفيدة من النموذج الاستعماري اليعقوبي.

وتتراوح الاستراتيجيات التي تمتح منها الحركة الأمازيغية بين أشكال عمل مجموعات الضغط، واللوبيات، أو الاستنبات في الحقل السياسي، وبين تكوين تنظيمات ذات طبيعة سياسية تكاد تكون مستقلة، تطالب من جهة، بالاعتراف بالأمازيغية باعتبارها لغة رسمية، وتنظيم البلاد في إطار فدرالتي يضمن استقلالا موسعا للجهات؛ ومن جهة أخرى، تطالب الحركة إصلاح الدولة على قاعدة حقوق الإنسان والديمقراطية والحداثة. وفي السياق ذاته، شهدت الساحة سيرورة تدويل المسألة الأمازيغية من خلال إنشاء تنظيمات، من قبيل "الكونغريس العالمي الأمازيغي" (بفصيليه) الذي يسعى إلى تجميع مختلف الحساسيات السياسية والثقافية المنتمية "لتامازغا". وفي إطار برنامج الأمم المتحدة المتعلّق بالعشرية العالمية الخاصّة بالشعوب الأصيلة عبر العالم (1995- 2004)، تم التشارك مع مجموعة من المنظمات الدولية، خاصّة "لجنة الشعوب الأصيلة" التابعة للمنظمة الدولية للعمل، و"المركز الدولي لحقوق الانسان وتطوير الديمقراطية". والهدف من هذا الإجراء هو تحسيس الرأي العام

الدولي بالحقوق اللغوية والثقافية للجماعات الناطقة بالأمازيغية عبر شمال إفريقيا وبلاد الساحل.

وعلى المستوى الاجتماعي والاقتصادي، فإن المناطق الناطقة بالأمازيغية من بين المناطق الأكثر فقرا وهشاشة في دول المغارب، حيث تتميز الموارد الفلاحية بطابع الهشاشة المرتبط بالجفاف شبه الدائم وعدم خصوبة الأراضي وضيقها وتجزئة الملك العقاري. لذا، ولمدة طويلة، أدى عدم التوازن بين نـدرة الموارد الاقتصادية والتكاثر السكاني القوى الحية لهذه المناطق، إلى الهجرة نحو المدن الغنية، ونحو بلدان اوروبا الغربية، حيث نجد في المغرب، مثلا، أن التبعية الاقتصادية للمناطق الناطقة بالأمازيغية مسألة جلية للعيان، إلى حد أن هذه المناطق سميت بـ "المغرب غير النافع" إبان الفترة الاستعمارية. إن الأزمة الهيكلية للاقتصادات الوطنية، والإكراهات الحارقة المفروضة في سياق العولمة، خلقت ركودا اقتصاديا واجتماعيا غير مسبوق. والمؤشّر الأكثر جلاء، هو عطالة الشباب بما فيه من خريجي أسلاك التربية والتكوين. لهذا مثّل الشباب الناطق، والمتضرّر بنسبة عالية من العطالة، رأس حربة الحركة الأمازيغية، وهو ما يضفي طابعا اجتماعيا على المطالب ذات الصلة بالأمازيغية. أمّا على المستوى الثقافي، فإن الخطاب الأمازيغي يقوم على مجموعة من التصوّرات التي تعطي للأمازيغية بنية مفاهيمية باعتبارها تسعى أن تكون منظومة إيديولوجية متماسكة. وتحتل مفاهيم "الشعب الأمازيغي"، و"الشعب الأصيل"، و"الوطن الأمازيغي"، و"تامزغا"، موقعا مركزيا باعتبارها مكوّنات للهوية الجماعية. وتنطوي هذه التصوّرات على مقاربة إرادية لتوحيد الأمازيغية المتعدّدة القوميات، حيث تشمل الجماعات المغاربية الناطقة بالأمازيغية، ومجموعات الشتات. فـ"الوطن الأمازيغي" يتضمّن على غرار كل الأوطان معنى جماعة متخيلة، مؤسسة على مبدأ تجانس الشعب، والنظام السياسي، والأرض

واللغة... علما أن الواقع يعكس صورة لهذا "الوطن" يتجلى من خلالها الغموض الفكري، والتشتت التنظيمي واللهجنة اللسنية والصراعات من أجل الريادة. وهذه المفارقة تجعل خطاب الحركة الأمازيغية يسلك مقاربة إرادية تبرز كذلك الهوة بين المتخيل واليوتوبيا من جهة، والواقع بإكراهاته وتحدياته، ولعلّ أبرز ما يفتقده هذا التيار هو القدرة على صوغ استراتيجية مؤسسة على منهجية عملية للتحليل الملموس للواقع الملموس، جهة أخرى.

خلاصة

يتجلّى مما سبق، أن اشتغال آليات السلطة الرمزية يفضي إلى ممارسة العنف من أجل استمرارية هيمنة الثقافة العالمة المؤسّساتية، وفرض أنماطها على اعتبار أنها تشكّل الأنموذج المشروع بامتياز. ومن الطبيعي، أن الوعي برهانات هذا الوضع، يُوَلّد لدى المجموعات المستضعفة ردّة فعل تتخذ أشكالا مختلفة، منها بالأساس استراتيجية ترنو صوغ ثقافة مضادّة بتدبير التنوّع الثقافي تدبيراً مُعقلنا ومنصفا.

يبدو على هذا الأساس، أن مطالب الحركة الأمازيغية هي في الآن نفسه سياسية وثقافية وتربوية وسوسيو- اقتصادية. ويمكن اختزالها على النحو التالي: دسترة اللغة، وتبني سياسة لغوية وثقافية مبنية على الديمقراطية والتعدّدية، والاعتراف بالحقوق اللغوية والثقافية، وإعادة تثمين البعد الأمازيغي للهوية الوطنية، وإدماج اللغة والثقافة في المنظومة التربوية، واستعمالهما في المؤسسات العمومية والإعلام، والتنمية المستدامة في إطار الجهوية، وإعادة التوزيع العادل للثروات بين الجهات. وقد تم اتخاذ مجموعة من التدابير في اتجاه إعادة الاعتبار للغة وللثقافة الأمازيغيتين، تتمثل أساسا في مقتضيات الفصل الخامس من دستور 2011، وعلى رأسها ترسيم اللغة الأمازيغية إلى جانب اللغة العربية، ناهيك عن التدابير الإجرائية الرامية إلى النهوض بالأمازيغية نهوضا يطول قطاعات مختلفة، وخاصّة التعليم والإعلام والثقافة.

الفصل الثالث

العولمة والتفاعل الثقافي

في العولمة والتنوّع الثقافي

تمهيد

إن عولمة المبادلات المادية واللامادية ظاهرة تاريخية عرفتها الإنسانية وعايشتها في إطار العلائق بين المجتمعات الإنسانية عبر القرون، غير أن هذه الظاهرة بدأت تعرف مدا وقوّة متزايدان مع تطور وسائل الاتصال على المستوى الكوني. وبهذا صارت ظاهرة عالمية، ولكنها ظاهرة تسير في اتجاه واحد. معناه، أن المنتجات المنقولة في إطار العولمة توجد في كل بقاع العالم، وفي وضع تنافسي مع المنتجات المحلية، في سوق الثروات المادية والرمزية. وتؤدي هذه المواجهة، في غالب الأحيان، إلى تبخيس المنتجات الضعيفة اقتصاديا. ولا ينفلت الحقل الثقافي من هذا القانون القاسي للسوق، بالنظر إلى كون المنتجات الثقافية المادية واللامادية لهذه المجتمعات تخضع لتنافسية حادة أمام منتوجات الدول المهيمنة. وتجد نفسها واقعيا، إما محكومة بالضياع، أو التشييء، باعتبارها منتوجات غرائبية بخسة. ويساهم هذا الوضع المتميز بالتبادل غير المتكافئ، في إفقار التنوّع الثقافي على المستوى الكوني.

إشكالية الاختلاف في ظلّ العولمة

تعتبر العولمة الاقتصادية والإعلامية ظاهرة ناظمة في التحوّل الذي يخضع له المنتظم الدولي أساسا منذ القرن العشرين. فقد فرضت العولمة على المجتمعات قاطبة اندماجا كبيرا في النسق العالمي للتبادلات الرأسمالية المادية والرمزية، بتوفيرها شروطاً معيشية وفكرية جديدة، بالإضافة إلى أحادية مفرطة في إدراك موقع الإنسان في الكون وعلاقته

بالآخر وبالطبيعة. وغني عن البيان، أنّ أسس التبادل الثقافي بين المجتمعات غير متكافئة، بالنظر إلى الاختلاف في المستويات الاقتصادية والتكنولوجية والعسكرية والثقافية، الخ. وبالمقابل، انبلجت نماذج بديلة تعتمد أساسا على الخصوصيات الثقافية و/أو الدينية، أمام العولمة الجارفة، والتي تفرض بشراسة نماذج كلينيائية. يطرح هذا الانبلاج بقوّة إشكال البعد الثقافي في العلاقات داخل الوطن الواحد، أو بين مجموعة من الدول (انظر، Badie et Smouts, 1992).

في هذا السياق العامّ، تتجلى جدوى الانكباب على حالة الوضع الرمزي العالمي، متفحّصين السيرورة المزدوجة للهيمنة والاختلاف الرمزيين اللذين ينشّطان العلاقات بين ثقافات المركز وثقافات الهامش، خاصّة أنماط هيمنة ثقافة المركز على ثقافات الهامش، عبر فرض قيم وقوانين واستراتيجيات المركز على حساب الهامش، والذي يسعى بدوره إلى الحفاظ على هويته. نستهدف هنا تحليل شكل ومادّة ثقافات ولغات العالم، وتحديد المبادئ والأبعاد العامّة التي تحكمها، وتفسير طبيعة صراعاتها وتفاعلاتها.

في هذا المنظور، يبدو أنّ حقل الإنتاج الرمزي يتميّز عموما بعدم التجانس، لذا يتعين إعادة النظر في أحد التصوّرات الرئيسة المعتمدة في منهجية البحث العلمي مفاده " تجانس المجموعة الثقافية واللغوية"، سيما وأنّ تراتبية المنتجات الثقافية تؤدّي إلى تصنيفها تصنيفا تمييزيا حيث ينعت بعضها بـ"الثقافة العالمة" أو بـ"الثقافة العالية"، في حين تنعت منتجات أخرى بنعوت قدحية من قبيل "الثقافة الشعبية"، أو"الثقافة الحرفية"، أو"الفلكلور". ونجد بصيغة مماثلة، أنّ بعض الألسن يسمى "لغة"، والبعض الآخر "لهجة"، تبخيسا لها. وهكذا، يمكن أن نفترض، على أساس معاينة أوّلية للوضع الرمزي الحالي، إلى نتيجة مؤدّاها أنّ تثمين بعض المنتجات، يواكبه إنقاص من قيمة منتجات أخرى، وأن هذه

السيرورة تمثّل مؤشّرا دالاّ على الصراع بين الهيمنة والاختلاف الرمزيين عبر العالم. في هذه الحالة ، قد يتساءل المرء عن طبيعة الميكانيزمات التي تهيكل "هابيتوس" الأفراد الذين يكوّنون نفس الجماعة الثقافية لتجعل من هؤلاء مجموعة متجانسة من حيث الأنماط والمعايير المستبطنة التي تضبط عملية تصنيف المنتجات وترتيبها وتقويمها. ولا غرو أن تفضي هذه العملية إلى تفضيل المنتجات القوية وفرضها عبر الأجهزة المؤسّساتية للدولة باعتبارها المعيار الثقافي الشرعي، والنمط الرمزي المشروع. وبالطبع، فإنّ هذا المعيار وهذا النمط يصبحان معيارا ثقافيا، ومعيارا لسانيا لضمان هيمنته الرمزية. ولا يقود الاعتراف بهذا الرمز من تلقاء نفسه إلى المعادلة اللسانية والثقافية، بقدر ما يؤدّي إلى ابتلاع المنتجات الرمزية الهامشية. وهذا يعني الإقرار بأنّ علاقات القوّة الرمزية هي علاقات اجتماعية، وأنّها مطروحة بفعل دينامية التنافس.

يطرح التحليل الدينامي للوضع الرمزي على مستويين متكاملين، مستوى مجهري، ومستوى ميكروسكوبي. وتسهم المقاربتان معا في توضيح توجّهين متناقضين: التوجّه التجانسي، والتوجّه الاختلافي. وتسعى الثقافة الغربية الأنكلوسكسونية، بصفة خاصّة، إلى فرض نفسها على كل المجموعات البشرية باعتبارها نمطاُ. وفي ردّ فعل على هذه الهيمنة، هناك توجّه معارض أثبت حضوره في المجموعات الهامشية، بصفة أو أخرى، يجعل من وقائية الاختلاف التطابقي مشروعا بديلا عن النموذج الغربي. وإنّه لمن الجدوى تحليل سيرورة الهيمنة والاختلاف داخل المجتمعات الهامشية نفسها، ما دام أنها تتميّز، على غرار كل المجتمعات البشرية، بتباين يطبع بنياتها الاجتماعية والاقتصادية والثقافية واللغوية. وأمام هذا التباين، يطوّر الخطاب المهيمن حول التوحيد اللغوي نمطاُ معياريًا بهدف مراوغة المقاومة المطالِبة بالاختلاف.

في هذا النسق، يتميز الوضع الثقافي في المغرب بتعدّد اللغات والثقافات. ذلك أنه، إلى جانب اللغات والتعبيرات الثقافية الوطنية الأمازيغية والعربية، هناك لغات وثقافات أجنبية تخترق المجتمع والمؤسسات، خاصّة عبر المنظومة التربوية ووسائل الإعلام. وهذا ما يطرح مسألة العلاقة بين المحلية والكونية في بعدها الثقافي. فكيف يتفاعل التنوّع الثقافي المحلي بمكوّناته وتعبيراته، وفي احتكاكه بالتنوّع الثقافي الكوني بمنتوجاته المدعمة بإمكانيات هائلة؟ هذا هو السؤال المركزي الذي سنحاول تقديم إجابات أولية عنه.

الغنى الرمزي

ينتمي المغرب إلى القارة الإفريقية جغرافيا، وإلى المغرب الكبير لغويا وثقافيا، وإلى العالم الإسلامي دينيا وثقافيا. وقد ساهم موقعه الجغرافي الخاصّ في جعله أرضا لالتقاء الثقافات. وباحتلاله لأقصى غرب إفريقيا والعالم الإسلامي، وقربه من أوروبا، وإحاطته غربا بسواحل شاسعة من المحيط الأطلسي، لقب المغرب من طرف الجغرافيين الوسيطيين "بالمغرب الأقصى"، أي أقصى الغروب. وقد أعطت الجغرافية للمغرب شكلا متميزا يجعله يتوفر على وسائل دفاع طبيعية تتمثل في سلاسل جبال الأطلس، وانفتاحه على البيئة الصحراوية والبحر المتوسطي والمحيط الأطلسي. وقد تحكم هذه الصورة في تاريخه انطلاقا من امتزاج الشعوب التي تولد عنها شعب بمكوّنات مختلفة في أصولها المجالية واللغوية والثقافية والدينية والعرقية. هكذا يتميز المشهد الثقافي المغربي بتنوعية يتم التعبير عنها عبر تعدّد اللغات، والأشكال، والمضامين. وهذا التنوّع هو ثمرة تاريخ المغرب، وتكون المجتمع، وتفاعل مختلف الروافد التي تثري هويته. ويتميز الحقل الثقافي المغربي من منظور أنتروبولوجي بتعدّدية تترجم عبر ثقافة الروافد التي تكوّن المجموعة الوطنية، بما في ذلك الرافد الأمازيغي، والإفريقي والجنوب

الصحراوي، والعبري، والعربي، والأندلسي، دون إغفال تأثير الثقافة الغربية على الثقافة المغربية. وعلى المستوى السوسيولوجي، فإن الثقافة المغربية متفرعة إلى حقلين : حقل الثقافة العالِمة الناتجة عن النخب التي يمكن أن تكون حضرية، أو من أصول قروية، وحقل ثقافة الهامش المنتوجة والمعيشة داخل الجماعات القروية، أو مجموعات الحرفيين، أو التكتلات الحضرية. وعليه، فإن الثقافة المغربية ملقحة بإسهامات تعد منبعا للغنى والحيوية في تعدّدها.

التعبيرات الثقافية

يمثّل المغرب المعاصر مشهدا ثقافيا متعدّد الروافد. ذلك أنّ الثقافة المغربية تسعى لأن تكون ثقافة وطنية تضمّ مكوّنات تتوفر كل واحدة منها على مواقع وأشكال وعناصر تميزها. وتشتمل على الثنائية المتمثلة في "الثقافة العالمة"، و"الثقافة العامّية". وتشمل الثقافة العالِمة، بالإضافة إلى الجوانب التقليدية، الثقافة المركزية الدينية المنقولة عن طريق العلوم الإسلامية، والثقافة الدنيوية المكوّنة من الشعر والنثر، وكذا ثقافة من نوع دنيوي، مكوّنة من الأدب العربي والأدب الفرنسي وهما معا منفتحان انفتاحا كبيرا على الحداثة من منظور الشكل والمادّة. وبالنسبة إلى الثقافة "العامية"، أي ثقافة الكتل القروية والحضرية، فهي تخضع لسيرورة الاستضعاف والتشييء التي تجعل منها بضاعة خام، كما أنها تعرف انطلاقة حقيقية، خاصّة الأغنية.

وإجمالا، فإن مواقع الإنتاج الرمزي نفسها متعدّدة. فالتطور الذي عرفه المجتمع المغربي منذ سبعينات القرن العشرين، قاد إلى بروز حركات اجتماعية جديدة، تنتج إنتاجها الثقافي خارج مجال السلطة السياسية. على هذا الأساس، ظهرت مواقع مستقلة من الإنتاج الرمزي بفضل التمدرس الذي مكن من انبلاج نخب حديثة، وبفضل تطور النشر الذي يضمن انتشار أشكال جديدة من الثقافة. وتبقى أهم المراكز هي

الجامعات، والجمعيات الثقافية، بما في ذلك اتحاد كتاب المغرب، والجمعيات المناضلة من أجل تنمية الثقافة. وتقف ظاهرتان سوسيو-ثقافيتان بارزتان وراء سيرورة إعادة تشكيل المشهد الثقافي بمغرب اليوم. أولى الظاهرتين، هي تحول مركزية الإنتاج الرمزي، وتتمثل في كون موقع المجال السياسي للدولة، لم يعد يمثّل المركز المهيمن للإنتاج الثقافي. والظاهرة الثانية، هي إعادة تركيب مجال إنتاج الخطاب الديني، والذي يتمثل في تحول الحركة الطرقية للزوايا إلى حركة اجتماعية تقية، أو إسلاموية أصولية.

جدلية المحلي والكوني في حقل الآداب

إن الرواية الشفهية هي الذاكرة الجماعية للمجموعات القروية، وهي الوعاء الذي يجمع خطابات الأسلاف المنقولة عبر حلقة من الرجال والنساء، وكذا التجارب المتراكمة عبر تاريخ المغرب من قبل الجماعات، وعبر تلك التي يبقى فيها التوثيق حكرا على الفقهاء.

ومن الأكيد أن المثل القائل بأن "ما قيل فر وما كتب قر"، يمكن تدقيقه رغم ذلك بالقول، بأنه إذا كان المكتوب مستداما لأنه مكتوب بحروف، وثابت ومُؤَرشف، فإن الكلمة كذلك تظل حية في ذاكرة الرجال والنساء عبر ديناميتها وحيويتها. ولنذكر في هذا الصدد بأن الكلمة سبقت الكتابة في الحضارة الإنسانية، وأنها أيضا أكثر شيوعا وانتشارا، حيث إن نسبة المجتمعات التي تعتمد الرواية الشفهية، واللغات غير المكتوبة عبر العالم، تفوق بالتأكيد نسبة المجتمعات التي تعتمد تقليد التوثيق. إن الرواية الشفهية متأصلة في المجتمعات، وهي تعبر عن صوت الشعب (vox populi) عبر اللغات المحلية، بما في ذلك الأمازيغية والعربية العامية، وتنتقل إلى الأجيال الصاعدة عبر أصوات الأجيال السابقة، عن طريق أفواه النساء أثناء السهرات العائلية، والرجال إبان تزجية أوقات فراغهم.

وتقوم الأجيال الشابة بدورها بإغناء الإرث الرمزي، وتطويره، ونقله إلى الخلف.

يتم إنتاج الأدب العالِم من طرف النخب، ويوجه إلى النخب. ويشمل الأدب المكتوب بالعربية، والأدب المكتوب بالفرنسية؛ وإلى حد متواضع، يشمل كذلك الأدب الأمازيغي. وقد تطور الأدب المغربي المكتوب بالعربية منذ استقلال البلاد بفضل بروز نخب تلقت تكوينها في البداية في الشرق الأوسط العربي، قبيل الاستقلال، وفي إبّانه. وكان الجيل الشاب ميالا أكثر نحو التحليل الجمالي للقضايا الاجتماعية والسياسية المرتبطة بتطور المجتمع المغربي. وبالنسبة للشكل، فهو يتميّز أولا بتطبيق المقاييس الأدبية الحديثة على الأدب العربي القديم، كما أن المبدعين يستلهمون الأنماط الشعرية من الأدب العالمي. أما الأدب المغربي المكتوب بالفرنسية، فقد برز بعد الحرب العالمية الثانية. ويعود العمل المغربي الأول إلى سنة 1949 حيث صدر كتاب « Le Chapelet d'ambre» لأحمد الصفريوي، متبوعا سنة 1954 بـ : « La boîte à merveilles » ، ثم لإدريس الشرايبي "Le Passé simple". ويمكن القول بالنسبة إلى الشرايبي، إن اهتمامه الأساسي انصب في كل رواياته، وكان آخرها : « L'homme du livre »، على التفكير في مسألة الحضارة والتاريخ، واستبداد الأب داخل المجتمعات العربية الإسلامية، وهيمنة الرجل على المرأة، الخ.

وقد كان الإنتاج الأدبي للجيل الأول والأجيال الأخرى الأثر العميق على المشهد الثقافي. ومن اليقين أن الإنتاج الأدبي الحديث، سواء منه المكتوب بالعربية أو الفرنسية، يساهم في إغناء الثقافة الوطنية وانفتاح القارئ على المحيط الدولي.

جدلية المحلي والكوني في حقل الفنون

إن جمالية التشكيل التقليدي على المستوى الفني، مستوحاة أساسا من الثقافة القروية. فهذه الجمالية ترتكز على قواعد مختلفة عن قواعد الفن الحضري، وهي تتلخص في كون الفن فنا نفعيا ورمزيا وتجريديا وجماعيا. إضافة إلى أنه فن مندمج في المنتوج الحرفي؛ وهذا ما يضفي عليه صفة النفعية كما هو الحال في الزربية والبورية والجرة والحلي واللباس الخ. ويمكن كذلك أن يندمج في البناء مثل الباب الخشبي، واللوحة الحائطية، والسقف المنحوث؛ وبهذا فهو فن حرفي، تحضر فيه الاهتمامات الجمالية في الإنتاج، حيث لكلّ منتوج وظيفة رمزية، سواء تعلّق الأمر بشيء ذي وظيفة روحانية، مثل التميمة، أو وظيفة مادية، مثل المصباح الزيتي، أو المنفاخ. نادرا ما يستعمل الفنان الحرفي المادة الغنية على حساب المادة الفقيرة، ذلك أن فقر المادة غالبا ما يُعوَّض بغنى الأشكال والزخرفة. فالثوب الخشن أو الطين المطهي، يتم الاشتغال عليهما بدقة أكثر ممّا هو الحال على الحرير أو خشب الجوز.

لقد طور المبدع، منذ آلاف السنين، جماليته الخاصّة، دون أن يكون مع ذلك منغلقا على تأثيرات الجمالية المتوسطية، والإسلامية. لكن اليوم تغيّر الكثير، مع التبعية التامة للمجال القروي، والذبول المترابط لجماليته. فإن تفكيك القاعدة المادية والرمزية للمجتمع القروي بفعل الاقتصاد النقدي وقيمه، واندماج هذا المجتمع في التشكيلة الاجتماعية الوطنية، وتبعيته في الآن نفسه للمركز المهيمن على المستوى العالمي، قاد إلى تحولات كبيرة في الإنتاج الرمزي للمجموعات القروية. وتمت مواكبة هذا الوضع بفرض جمالية جديدة ذات منحى تجاري ميركانتيلي، يتم من خلالها التمييز الواضح بين المنتوج الفني والمنتوج الوظيفي، حيث يتم النظر إلى المنتوج الفني باعتباره إبداعا فريدا، مكتنزا ومعروضا؛ كما أن الفنان يوصف بالكائن الاستثنائي والهامشي في الغالب. وفيما يتعلّق بالمنتوج الفني

الوظيفي، فهو ينمحي أمام المنتجات الصناعية المتماثلة، والتي تصبح على هذا الأساس منتجات فنية موجهة للإنسان الفقير.

أمّا الفنون التشكيلية فتعدّ ابتكارا مستحدثا في المغرب، على اعتبار أن اكتسابها تم على إثر احتكاك المجتمع المغربي مع الغرب في مستهل القرن العشرين. ومنذ ذلك الوقت، والنشاط الفني يمثّل واجهة للإبداع الجمالي الذي واكب التحوّلات الاجتماعية والثقافية التي عرفها المغرب. ويمتحّ الإبداع الفني من تراث فني ذي عمق تاريخي تمتد جذوره إلى النقوش الصخرية (gravures rupestres, pintadas) التي تعود إلى حقب ما قبل التاريخ. إلا أن الفن التشكيلي بالمفهوم الحديث، لم يظهر بالمغرب سوى في سياق الاستيطان السياسي والاقتصادي والثقافي للحماية الفرنسية، والإسبانية. ويمثل الرسم مظهرا مستجدّا من مظاهر الإبداع الفني باعتباره نسقا للعرض التشكيلي في مفهومه العام، ووظيفته الحديثة. وبفعل التراكم من الممارسات الفنية، فإن التشكيل يجسد صورة من صور المجتمع المغربي المتميز بتنوع كبير في التعابير الفنية المتمثلة على الخصوص، في الموروث الأمازيغي الذي يتمظهر بصفة لافتة في زخارف الزرابي والحلي والهندسة المعمارية، علاوة على إسهامات إفريقيا جنوب الصحراء، والثقافة العربية-الإسلامية، والاستشراق الأوربي.

يتراوح الفن التشكيلي المغربي بين تيار يميل إلى التصوير، وآخر يفضل التجريد. ويدمج التيار التصويري الإبداع الفني في التراث الغني بتعبيراته المتنوعة، وهو تيار يسعى على الخصوص إلى إلغاء التمييز بين الفنان والحرفي، وإبداع منتجات مستوحاة من التراث، ومن الخطّية العربية. وبالنسبة إلى التيار التجريدي، فهو منغمس في الرسم اللاّشكلي، عبر استثمار التجريد الهندسي والتلوينية التعبيرية. وتكمن أهمية التجربة التشكيلية المغربية في كونها تنخرط داخل التفاعل بين الخصوصي

والكوني، بإقامة نوع من التركيب بين الأشكال التقليدية للإبداع البديهي والتلقائي للفنانين التشكيليين العصاميين (art naïf)، وبين البحث الجمالي الحديث للفنانين التشكيليين الأكاديميين (Khatibi, 1996؛ Azdoud, 2011؛ Fouad L., 2012).

العولمة والهوية الثقافية

تطبع العولمة بيئتنا بوصفها ظاهرة كونية، قائمة على أسس متينة ومتجذّرة في سائر الأنحاء. ومن تجليات قوتها أنها جعلت من العالم الحالي "قرية كونية" تهيكلها قواعد مبادلات المنتجات الاقتصادية والثقافية. ومن غير المجدي تماما محاولة ممارسة السلوكات المحافظة باسم الهوية الأصيلة، كما أنه من الخطورة الركون إلى الانطواء الهوياتي باسم الاستثناء الثقافي، أو الخصوصيات أو التميزات. غير أن العولمة، من جهة أخرى، يمكن أن تكون مصدرا للتهديدات والمخاطر التي تؤثر على دوام التنوّع الثقافي، بدواعي التمثل والانسجام (انظر Tomlinson, 1999).

ومن أجل ضبط التجاذبات المتناقضة والمفارقات الصاخبة، يجدر العود إلى الإعلان العالمي لليونسكو حول التنوّع الثقافي (2002) على اعتبار أنه يمثل مرجعية يتوافق حولها المنتظم الدولي ودعاة التنوّع الثقافي من أجل حفاظ الشعوب على هويتها الثقافية على أساس التعايش والسلم. ويقوم هذا الإعلان على المسوغات الآتية:

- التنوّع الثقافي تراث مشترك للإنسانية، وهو أساسي للإنسانية كما هو الحال بالنسبة إلى التنوّع البيئي ؛
- ضرورة استبدال أطروحة "صراع الحضارات" التي أقرها Huntington (1996) بفلسفة "تحالف الحضارات"؛

- تنمية التنوّع الثقافي واجب في مجال حقوق الإنسان، وهو مفهوم غير قابل للتجزيء، على اعتبار ترابط الحقوق السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وأيضا الحقوق الثقافية واللغوية.

خلاصة

في هذا الإطار، يؤشر تحليل الوضعيات الثقافية عبر العالم، إلى أن المحلية والكونية تسيران في الاتجاه نفسه، أي في سياق كونية تبادلات المنتجات. إنه من البديهي أن الشرط الأساسي لتنمية التنوّع الثقافي يكمن في تأهيل المنتجات الثقافية. وعليه، فإن على المؤسسات العمومية، كما هو الحال بالنسبة للمقاولات، والمؤسسات الخصوصية، أن تضمن بالتوافق شروط تنمية المنتجات الثقافية الوطنية، خاصّة على المستويات القانونية، والاقتصادية والتربوية، في إطار سياسة تنموية إرادية ومتوازنة للمنتوجات الثقافية الوطنية، في تنوعها الجهوي والمحلي. وهذا يعني، أن تنافسية المنتجات في السوق الوطنية والعالمية، يصعب تحقيقها دون إرساء شروط تكافؤ الفرص، خاصّة في إطار السياسات العمومية، في دول مثل المغرب، التي لا يزال فيها القطاع الخاصّ ضعيفا اقتصاديا. في هذا السياق، يبقى السؤال الوارد يتمثل في كيفية ضمان شروط حماية وتنمية المنتجات الثقافية في اختلاف تعبيراتها اللغوية، والثقافية، عبر إدخال منتوجات ثقافية أجنبية في إطار كونية المبادلات. بعبارة أخرى، هل من الممكن تنظيم علاقة الكونية بالمحلية من منظور موازنة المعادلة الكونية-المحلية، في أفق التفاعل الإيجابي للقطبين ليصبحا مصدرا للتلاقي والتوافق والإغناء المتبادل؟

في العولمة وثقافة الهامش

تمهيد

تكمن جدوى معالجة موضوع ثقافة الهامش، والتحديات التي تواجهها على المستوى الكوني، في ضرورة إخراج هذه الثقافة من انحصارها في محيطها المحدود، داخل الفضاء المحلي والجهوي، لوضعها في المستوى الوطني والدولي، حيث تأخذ معناها التام، بأبعادها المتنوعة. كما أن المعالجة تعمل على توسيع الفضاء الاجتماعي لثقافة الهامش، باستخراجها من الدائرة الميركانتيلية التي تجعل منها منتوجا مشيئا، في إطار الإنتاج "الفلكلوري". هكذا، يبدو أن تقييم هذه الثقافة يستلزم الوقوف على نقط ضعفها ونقط قوتها، وموضعتها داخل سياق التيارات الكبرى التي تخترق الثقافة العالمية، ومواجهتها برهانات الصدامات الثقافية التي تخلخل المجتمع الدولي. من هذا المنظور، نسعى للمساهمة في مناقشة هذا الموضوع باقتراح بعض التأملات التي يوحى بها مفهوم "الثقافة الشعبية"، في علائقه بالثقافة الأمازيغية والثقافة الوطنية.

العولمة ظاهرة كونية لا رجعة فيها

نبدأ بالتذكير بمسألة بديهية، مفادها أن العولمة ظاهرة تاريخية ذات اتجاه واحد لا رجعة فيه، وبالتالي يجب أن لا نقبل بها فقط، بل أن نضبطها، وندبرها، ونتملكها، ونستوعبها جيدا، حتى نتمكن من جعلها تساهم بصفة إيجابية في حياتنا. ومن العبث والوهم، التفكير في إمكانية استبعاد تأثير العولمة على ثقافات الجماعات المهمّشة، والمجردة من السلطة الاقتصادية. فالعولمة معطى موضوعي، يمكن من خلاله أن نقيس

أثرها السلبي، بالقدر نفسه الذي نقيس به أثرها الإيجابي. ولن يتأتى هذا سوى في إطار مقاربة نسقية.

إن العولمة ظاهرة عرفتها الثقافة المغربية منذ القدم، في سياق علاقاتها المتتالية مع الحضارات الفنيقية والرومانية والعربية الإسلامية والاسبانية والبرتغالية والفرنسية. واليوم أيضا، فإن أساس هذه الثقافات حاضر بمستويات مختلفة في الحقل الثقافي المغربي، كما أن تأثير الثقافة الغربية نفسها في تجذّر متنامي مع تفوق الثقافة الأنجلو-أمريكية. وفي مستقبل قريب، لا مناص من الانخراط الإيجابي في صيرورة "أسيوية العالم"، بالانفتاح على الثقافة الصينية والهندية، واليابانية، وهي ثقافات تطورت بالتأكيد، بتمثلها للإسهامات الإيجابية للثقافة الغربية، مع حفاظها على مقوماتها الذاتية.

إن الانفتاح على العولمة يجب أن يكون اختيارا إراديا، أكثر مما هو ضرورة تاريخية. ولا محالة أن الاقتناع بهذا الأمر ييسر استيعاب حقيقة مقلقة مفادها أن المأزق الذي تواجهه الثقافة المغربية ينحصر في المأزق الشكسبيري المأساوي المتمثل في المقولة الشهيرة "أن تكون أو لا تكون". والحال، أن الاقتناع الرشيد هو أن الثقافة المغربية كائنة، ويجب أن تكون وتظل كذلك. لكن كيف يمكن ترجمة هذا الاقتناع من قلب الواقع السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي والتكنولوجي؟ بعبارة أخرى، كيف تسهم الدولة والمؤسسات والمجتمع والأفراد في جعل الثقافة المغربية تواجه رهانات العولمة، وترفع تحدياتها؟

من المؤكّد أن الموقف الرامي إلى اختزال العولمة باعتبارها لا تعدو كونها وسيطا يفرض الثقافة الأنجلو- سكسونية، التي تبلعم ثقافات المجتمعات المهيمَن عليها، هو موقف إيديولوجي غير واقعي وغير عقلاني. ويكمن الإشكال في معرفة كيفية تمثل الثقافة العالمية المهيمِنة، بجعل مبادئها المسوغة عاملا لتجديد هياكل أشكال الثقافة المغربية.

تاريخانية "الثقافة الشعبية"

في هذا الإطار، يجدر بنا أن نعمق النظر في الثقافة الشعبية على المستوى المفاهيمي، بتمريرها عبر غربال النقد الإبستيمي وإعادة وضعها في سياقها التاريخي. وسنقوم في البداية بتحديد عام لمفهوم الثقافة، لكي نحقق في ما نعنيه بـ "الثقافة الشعبية". فالثقافة بالمفهوم الأنتروبولوجي، تعني مجموع أنماط التفكير، والفعل المشترك في مستويات مختلفة من حياة الأفراد والمجتمعات. وتتضمن الثقافة على هذا الأساس، مكوّنا ماديا يشمل المعمار، والحلي، والزرابي، والنقش على الخشب، الخ. ويشمل كذلك مكوّنا لاماديا يتضمن الأدب، والغناء، والرقص، الخ. وطرائق التنظيم السوسيو- اقتصادي التي تتمظهر من خلال المؤسسات المدعاة "تقليدية"، مثل "أزرف" (القانون العرفي)، و"الجماعة" (مجلس جماعي)، و"أگدال" (المرعى المحمي)، و"تيويزى" (التعاون)، و"أقن نتاگانت" (حماية الغابة)، و"أزرف نوامان" القانون العرفي لتقنين توزيع الماء الجماعي، الخ. وتنتمي هذه العناصر الأساسية عموما إلى "ثقافة الجماعة"، أو "الثقافة الشعبية". غير أن هذا المفهوم متعدّد المعاني، ومن ثمة، يضمر التباسا إبستيميا، حيث تم استعماله على الأقل بمعنيين اثنين، معنى "الثقافة الشعبية"، ومعنى "ثقافة الشعب".

الثقافة الشعبية باعتبارها "ثقافة الشعب"

بحسب المعادلة التي تطرح "الثقافة الشعبية" باعتبارها "ثقافة الشعب"، فإن مفهوم الثقافة الشعبية يستعمل بمعنى ثقافة الفئات الشعبية المحرومة اقتصاديا واجتماعيا وثقافيا (انظر Hoggart, 1970 و Bourdieu, 1979).

بعبارة أخرى، فإن الأمر يتعلّق في المغرب بثقافة الفقراء، ثقافة الهامش المستضعف، ثقافة "المغرب غير النافع"، التي تتخذ أشكال فلكلور

ينطق باللهجات. وبهذا، فهي تقابل "الثقافة العالِمة"، ثقافة النخب التي تشتغل بلغات الخاصّة، لغات السلطة السياسية، والسلطة المادية والرمزية. وبحسب هذا المعنى الأول، فإن الثقافة الشعبية مفهوم قدحي وتبخيسي. يستعمل مفهوم الثقافة الشعبية داخل سياق تاريخي خاصّ، يتعلّق بسنوات السبعينيات من القرن الماضي، المطبوعة بهيمنة إيديولوجيا "الثورة الثقافية" في نسختها الماوية التي تم نقلها عبر إيديولوجيا اليسار الفرنسي المتطرف، خاصّة أدبيات حركة "La cause du peuple" في فرنسا، وأدبيات حركة "لنخدم الشعب" في المغرب. فقد تم النظر إلى "ثقافة الشعب" باعتبارها تعبيرا، أو انعكاسا، لواقع يطبع شروط الحياة المادية والرمزية للطبقات الشعبية في معركتها من أجل الكرامة، وتكافؤ الفرص.

إن الفعل التاريخاني "للثقافة الشعبية" عملية نقدية ضرورية لتوضيح منظور الإنتاج الرمزي للمجموعات المهيمَن عليها. وبالعودة التاريخية إلى الوراء، يجدر بنا أن نقبل باستعمال مفهومي "الثقافة الشعبية" و"ثقافة الشعب" كما يتم توظيفهما في أدبيات السوسيولوجيا والأنثروبولوجيا الثقافية، لغايات إيديولوجية ساهمت في كفايتها الإبستيمية.

لقد مثّلت الثقافة الشعبية في بعض الأحيان، أرضية للصراع الإيديولوجي، بين المدافعين عن "ثقافة الجماهير الشعبية"، التي تقيم نوعا من المساواة الافتراضية بمفهوم يستند على التنسيب الثقافي، بين ثقافات العالم من جهة، وثقافة الجماعات، من جهة أخرى. ويؤكد هذا المفهوم، الذي يبين الغنى الموضوعاتي، وتركيبة تضمّ شكل ومادّة "الثقافة الشعبية"، أن هذه الأخيرة لا صلة لها بالثقافة العالِمة، النخبوية، المثقفة، البورجوازية، والمنتمية للطبقات المهيمِنة (انظر Khatibi, 1974؛ Mammeri, 1991؛ Boukous, 1995).

وهي تقابل مفهوم الثقافة الشعبية، الذي يستند على القياس التالي: بما أن الشعب مهيمَن عليه وفقير، فإن ثقافته، "الثقافة الشعبية"، فقيرة، وغير

ذات بال. وفي المقابل، فإن ثقافة الطبقات المهيمِنة على المستوى الاقتصادي غنية ومتميزة. وعكس ذلك، في علاقة بموضوع فكر Bourdieu، يجدر التذكير بنتائج الدراسات المتعقلة بثقافة الأمازيغ بالجزائر التي توضح انسجام الثقافة الأمازيغية وتركيبها، وهي صادرة عن مقاربة جدية طورها في كتابه المتميز « Esquisse d'une théorie de la pratique ».

إجمالا، فإن الحكم على الثقافة الشعبية خارج سياقها، انطلاقا من معايير الثقافة العالِمة والنخبوية، لا يمكن أن يؤدي إلا إلى الحط من قيمة الثقافة الشعبية. وفي المقابل، فإن تقييمها على قاعدة جماليتها، وشروط إنتاجها الخاصّة، يفضي إلى إدراكها إدراكا على درجة من الموضوعية.

الثقافة الشعبية والثقافة الأمازيغية

يتم في بعض الأحيان اعتبار الثقافة الشعبية تشمل مكوّنا تعبيريا أمازيغيا، ومكوّنا تعبيريا عربيا عاميا، علما أن المكوّنين معا يتم التعبير عنهما بواسطة اللهجات (أدب شفهي، أغنية)، ويعتمدان تقنيات إنتاجية تقليدية، وهي نتاج أفراد ذوي أصول شعبية من صناع تقليدين، وفنانين شعبيين؛ والمنتجات معروضة في السوق باعتبارها منتوجا فلكلوريا مبتذلا. ولكنه، إذا كان هذا الفهم معتمَدا منذ عقود (انظرBoukous, 1977 وMammeri, 1991)، فإنه لم يعد مقبولا اليوم، مع الاعتراف المؤسّسي بالثقافة الأمازيغية وترسيم اللغة.

إن الأمازيغية اليوم، لغة مكتوبة، لغة وثقافة مدمجتان في قلب المنظومة التربوية، ووسائل الإعلام السمعية البصرية؛ وتعرف تطورا غير مسبوق بتوسيعها لربيرتوار الأشكال التقليدية، عن طريق إدماج أنماط تعبيرية جديدة من رواية وقصة ومسرح وسينما وفنون تشكيلية. من هنا، فإن الثقافة الأمازيغية تعرف تحولات عميقة ناتجة عن احتكاكها بثقافات أخرى أكثر وزنا، وأشد تنافسية، في غالب الأحيان. وتتمثل أهم

التحدّيات التي يرفعها المبدعون والفنانون، في مسار تأهيل الفاعلين على المستوى الاحترافي، وجودة الإنتاج، وتشجيع وتحفيز الفنانين، وتنظيمهم نقابيا، وتوفير التغطية الاجتماعية والصحية والتي يمكنها أن تمنحهم شروطا أفضل للعمل وإنتاج الجودة. وهذه جملة من تحديات الحداثة المنقولة عبر العولمة (انظر Ennaji, 2008، بن المصطفى، 2014).

"الثقافة الشعبية"، والحكامة المواطِنة، وحقوق الإنسان

يفترض تكافؤ الفرص بين مختلف مكوّنات الثقافة الوطنية شروطا تتعلّق بالحكامة الجيدة التي تمكن من تصور وتنفيذ سياسات عمومية تضمن تنمية "الثقافة الشعبية". وواقع الحال، أن من نتائج العولمة أنها تضعنا أمام البديل الآتي: إما أن نكون في مستوى التحديات، وإما أن نستسلم. وبديهي أن الإشكال السياسي يوجد في عمق هذا التحدي؛ لذا، فإن الثقافة السياسية القادرة على توفير حكامة جيدة، حكامة مواطِنة، على كل مستويات بنية الدولة والمجتمع، هي الاختيار الجدير بمغرب يسعى أن يكون تنافسيا، وذا مصداقية، داخل المنتظم الأممي (انظر مؤلف Le Maroc possible, 2006). إنه الاختيار الوحيد المقبول بالنسبة للتنظيمات السياسية التي تسعى الانخراط في الحداثة، وفي الامتداد التاريخي. وعليه، فإن موقف الأحزاب من "الثقافة الشعبية"، والثقافة الأمازيغية، لا يمكن أن يكون اختزاليا، ولا إقصائيا، كما أن التبعيات السياسية لا يمكن أن تصير محاباتية، قبلية، أو جهوية، بل وطنية ومواطِنة، سيما وأن تنمية الأمازيغية تندرج في إطار المسؤولية الوطنية، وهي ليست ملكية خاصّة لأية جهة، فبالأحرى أن تحصر في عرق ما. وأحسن ضمانة لعدم استغلالها سياسويا هي التوافق الضروري على حمايتها دستوريا وأجرأتها مؤسساتيا. وهو أيضا أحسن دعم يقدم للثقافة لتقوية مكانتها في سوق الثروات الرمزية، ومن ثمة، تقويتها في إطار تنافسها مع الثقافات الأخرى الحاضرة على مستوى المجتمع والمؤسسات. وتمثل الحقوق الثقافية واللغوية المدخل

الطبيعي لهذا المسار، إذا هي اعتبرت جزءا لا يتجزأ من منظومة حقوق الإنسان. كما يمثل الاعتراف بحقوق الثقافة، وتثمينها، وتنميتها، شرطا أساسيا لتطوير ثقافة وطنية موحدة في اختلافها، ثقافة تخدم أهداف ومصالح الوطن.

وكما ورد في فصل سابق من هذا المؤلف، فإن القاعدة الاقتصادية للمجتمع هي التي تكوّن الأسس المادّية الصلبة للثقافة، الممثلة في الاقتصاد الاجتماعي والزراعة والرعي وجميعها قطاعات قد تضررت من التنافسية الشرسة للاقتصاد الليبرالي المهيمن. وواقع الحال، أن أغلب الجهات الناطقة بالأمازيغية، بقيت متقوقعة داخل الهلال العقيم للفقر والهشاشة. وهو ما جعل هذه المناطق تخلو شيئا فشيئا من قواها الحية، بسبب الهجرة الداخلية والخارجية. كما أن التمدّن المفروض على الناطقين يواكبه غالبا استيعاب ثقافتهم ولغتهم. في هذا السياق الاقتصادي الجديد، جرّاء تحوّل الاقتصاد والمجتمع المغربيين، وفي إطار العولمة، تتحمّل الثقافة الأمازيغية بصعوبة، التنافس مع الثقافات القوية والمهيمنة.

المأمول هو أن يخلق الوعي بأهمية البعد الثقافي في التنمية لدى الفاعلين الاقتصاديين، شروط مقاومة وديمومة الثقافة الأمازيغية. يمكن أن يترجم هذا الوعي عبر دعم اللغة والثقافة الأمازيغيتين، عن طريق الإنتاج في مجالات السينما والمسرح والراديو والتلفزة وتشجيع الدفاع عن فكرة مؤداها أن الثقافة ليست تجريدا منقطعا عن الواقع الاقتصادي، بل هي منتوج اجتماعي محظوظ في السوق. لهذا، فإن تنمية الثقافة تهم الأفراد كذلك، حيث أن تنمية الأمازيغية تتوقّف أساسا على المواقف الإيجابية من عدمها، حيال هذه الثقافة، لأنّ في ذلك يكمن الشرط الحاسم لدعمها وتطوّرها، وتأهيلها، لكي تكون وتظلّ ثقافة للزمن المعاصر.

"الثقافة الشعبية"، والبعد التكنولوجي

لا يمكن لأي ثقافة، عمليا، أن تدعي الدوام والفعالية والاستمرارية، دون الاعتماد على موارد التكنولوجيا. من هذا المنظور، لجأ الفاعلون في مجال الثقافة إلى استعمال الوسائل التكنولوجية الضرورية في تطورها. على هذا الأساس، فإن العمل المنجز بالمعهد الملكي للثقافة الأمازيغية في مجال البحث وتطبيق التكنولوجيات الحديثة للإعلام والاتصال والتربية، قد أدى إلى ترصيد منجزات بالغة الأهمية، منها :

- تنميط وتسنين حرف تيفيناغ، واعتماده من لدن المنظمة الدولية ISO-Unicode. وتمكن هذه العملية من استعمال المعايير المسننة المتطابقة لمختلف الفئات المستعملة لكتابة تيفيناغ. ويستعمل اليوم هذا الحرف، باعتباره اختيارا في بعض الهواتف النقالة.
- تهييء مجموعة من الخطوط المتنوعة التي تمكن من كتابة النصوص على الحاسوب.
- إنجاز لوحة الترقين للحاسوب الخاصّة بتيفيناغ .
- تهييء حوامل متعدّدة الوسائط الإعلامية تمكن من بث ونشر اللغة والثقافة الأمازيغيتين وتعلمهما.

تلك بعض النماذج من المنجزات التي تحققت في مجال التكنولوجيا الحديثة، والتي توضّح كيف أنّ الثقافة تخطو خطواتها الأولى في مجال دقيق يستلزم المعرفة العلمية العالية والخبرة التقنية الناجعة، سيما وأن بعض المنتجات أضحت من الوسائل الضرورية لتمكين أي ثقافة وأي لغة تضطلع إلى أن تكون في مستوى التنافسية في سوق الثروات الرمزية.

خلاصة

ترتبط التصوّرات المطروحة بشأن مفهوم "الثقافة الشعبية" بتحديات العولمة. ونلاحظ على المستوى الإبستيمي، كيف أن المقاربة الأنثروبولوجية والمقاربة السوسيولوجية، تقودان إلى نتائج ذات جدوى بارزة تفيد ضرورة التحليل الملموس للوضعية الملموسة التي تعيشها "الثقافة الشعبية"، للوقوف عند نقط قوتها وضعفها. ولعل من المداخل الأساسية لمقاربة هذه الإشكالية البحث الإجرائي بخصوص ضبط صيروية الثقافة الأمازيغية في استقلالها، وفي تبعيتها، في ارتباط مع الثقافة الشعبية والثقافة الوطنية معا.

وتبين هذه الصيرورة كيف يمكن للثقافة أن تنخرط في مسار انفصال تدريجي عن حقل "الثقافة الشعبية" بتأهيل وضع المنتوج، وتجديد أشكاله ومضامينه وتقنياته وأنماط التعبير وشروط الإنتاج والتلقي، مما يعني انخراط الثقافة في الحداثة. وغني عن البيان، أن الأمر يستلزم شروطا سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية، يستوجب أن يكون بعضها نتيجة لتطور طبيعي للدولة والمجتمع في إطار السياسات العمومية، على قاعدة تعاقد اجتماعي. بينما يكون البعض الآخر من الشروط نتيجة لانعكاس آثار العولمة وتحدياتها ورهاناتها. يتطلب الوضع الرمزي المنشود، إذن، تدبيرا عقلانيا وفعالا للتقابلات والمفارقات والإشكالات والإكراهات المتعلّقة بالكونية والمحلية معا. باختصار، إنه تدبير توافقي بين الإتاحات المجدية للعولمة والمعطيات الإيجابية للمحلية.

المابين الثقافي، المفارقات والتمثلات

تمهيد

يدخل التحليل المقترح في هذا الفصل في إطار الإشكالية العامة للتفاعل الثقافي باعتباره نمطا لالتقاء الثقافات، ومجالا لاشتغال جدلية الهيمنة والاختلاف. وتحتل هذه المسألة مكانة مركزية في حقل الأنثروبولوجيا الثقافية، خاصّة في إطار عولمة التبادلات التجارية والرمزية وكثافة الحركية الثقافية والتنقلات البشرية ونفوذ وسائل الإعلام والاتصال الحديثة. في هذا السياق، ينظر إلى التفاعل الثقافي بوصفه ظاهرة تبرز في إطار مجال رمزي من قبيل " المنزلة بين المنزلتين"، بما نصطلح على تسميته "المابين" أو "بين - بين" (in between, entre-deux)، قد يولد التمزيج (hybridation) العرقي واللغوي والثقافي أو حتى الهجين métissage (انظر de Toro, 2010).

ولمقاربة هذه الإشكالية، نطرح فرضية مفادها أن المثاقفة التي تحدث في إطار "المابين" تدرك وتمارس على النمط المأساوي والتشاؤمي، أو على النمط الابتهاجي والتفاؤلي، حسب ثقل الموقع الاجتماعي الذي ينتج منه الفرد خطابه وتبعا لوقع الخلفية الفكرية التي ينطلق منها. فإذا كان الموقع والخلفية إيجابيان، كان النمط تفاؤليا والوعي بالذات مطمئنا؛ أما إذا كانا سلبيان فالنمط تشاؤمي والوعي بالذات شقي. وبغاية فهم آليات اشتغال عناصر الإشكالية، سنعتمد خلال هذا المبحث على التحليل الأنتروبولوجي الثقافي. في المفصل الأول، يتم التركيز على تفكيك المعنى المباشر لمصطلح "المابين" في نظام اللغة، ثم نحاول احتواء الدلالات المعرفية

الضمنية لظاهرة "المابين الاجتماعي - الثقافي"، لنقدم أخيرا، تمثل الذوات لهذه الظاهرة عبر تحليل مضمون المقابلات الحية التي أنجزها المؤلف مع ثلة من الأشخاص لتأسيس القاعدة التجريبية للتحليل المقترح.

المابين لغة

يستعمل الرابط "بين" (entre)، الذي يتحول في المقابل العربي، إلى ظرف مكان (inter في اللاتينية، "من بين parmi"، ووسط")، استنادا إلى المراجع المعجمية باعتباره مورفيما نحويا أساسيا لعدد كبير من الأسماء المركبة الموصوفة (بين+إسم)، والأفعال (بين+فعل). كما أنه يكسبها دلالات متعدّدة يمكن اختزالها في بعض المعاني الأساسية، وهي:

1) إن "المابين" (entre-deux) يعني:

أ. الجزء، أو المكان الذي يفصل بين شيئين متقاربين نوعا ما، وتربط بينهما علاقة تجاور مثل الحفر المتوسط (entretaille) في النقش، والذي هو مقاس خفيف بين مقاسين عميقين، كما أن عرض سكة الحديد (entre-rail) هو الجزء الذي يفصل بين سكتين؛

ب. إن تبادل المجاملات واكتساب اللباقة يعني اكتساب فن التصرف داخل المجتمع (entregent)؛

ج. حالة الوساطة بين حدين، مثلا (entre-bandes)، يعني الشريط الذي يوجد بين أقصى حدي القماش؛

د. البين- بين في لغة الرياضة، يعني لحظة من اللعب، لا يمتلك خلالها أي واحد من اللاعبين الاثنين الكرة. والعودة إلى اللعب تتم عبر رفع الحكم للكرة في الهواء، وعلى اللاعب الأكثر سرعة أو ذكاء التقاطها (entre-deux).

2) تدل الأنواع الفعلية المكوّنة من خلال سابقة المورفيم "بين" على ما يأتي:

أ. فكرة التبادل والمبادلة، مثلا: الهدم المشترك (s’entre-détruire)، أو النظر المشترك (s’entre-regarder) ؛

ب. فكرة عدم اكتمال عملية ما، لم ينجز منها إلا الجزء، من قبيل: شق، ظن، فتح، الخ... والعبارات التي يمكن الاحتفاظ بها من خلال هذه التعريفات هي: فرق، وسيط، تبادل، عملية منجزة جزئيا. وهي تعبر أساسا عن مفهمات (sémèmes) التفريق والتبادل. وتأويل الألفاظ على المحور المركبي (axe syntagmatique) يقودنا إلى اعتبار "البين- بين" نقطة وسيطة بين نقطتين أصليتين متباعدتين، حيث يقيمان علاقات تقابل وتبادل، كما أن هذه العلاقات تنتج عنها وضعية يمكن أن تكون مكتملة أو غير مكتملة.

وتحتوي اللغة العربية على مجموعة من التعابير التي يجري فيها استعمال كلمة "بين" (انظر ابن منظور، لسان العرب 1988).

1) إن كلمة "بين" تعني "وسط".

2) أما "البين"، فيعني "التفرق"، و"المسافة"، و"الفرقة"، كما يدل كذلك على نقيضه، أي التقارب، أو القرب، أي الوصل. والأنماط الفعلية هي بان (ماض)، ويبين (مضارع). والمصدر المذكر هو "بين" عندما يأتي مذكرا، في حين أنه يحقق "بينونة" عندما يأتي في صيغة التأنيث. على هذا الأساس، فإن "البين" ينتمي إلى نوع الكلمات التي هي في الآن نفسه نقائض وترادفات، وهو ما يسميه النحاة بالأضداد.

3) يدل "البين" كذلك على الوضوح.

4) "البين- بين" تعبير يدل أيضا على وسط شيئين.

نسجل على هذا النحو أن معـادلات مصطلح "بيـن- بيـن" لاتتضمن شحنـة دلالـية قـدحيـة أو سلبيـة. أمّـا فـي الأمازيغيـة، فيشـار إلى "بيـن" (nger- inger-ger)، ولا توجـد في معجمهـا صيغة إسمية تحمـل معنى "البيـن- بيـن".

انطلاقا من الألفاظ الدالّة على "البين- بين" لغة، نمر إلى تحويل التحليل اللساني إلى حقل الأنتروبولوجيا الثقافية، بالتأكيد على كون مفهوم "البين- بين" يحدّد موقعا رمزيا "ج" وسطيا، ما بين موقعين متأصلين متباعدين، "أ" و "ب"، ومختلفين على المستويين البنيوي والوظيفي.

لنتأمّل الفرضيتين الآتيتين في موضوع بنية ووظيفة "البين- بين" الرمزية.

الفرضية الأولى: إن "البين- بين" موقع مستقل، بنيته ووظيفته مختلفتان عن الموقعين المتأصلين "أ" و"ب".

الفرضية الثانية: إن "البين- بين" يمثل تقاطعا بين الموقعين "أ" و"ب". والموقع المحدد على هذا النحو، يمكن أن يخص إما سمات ثقافية متعلّقة بالموقع "أ"، أو أخرى خاصّة بالموقع "ب".

في إطار الفرضية الأولى، سنعتبر "البين- بين" موقعا يتم الشروع في إحداثه، وبنائه بجهد واع إرادي، انطلاقا من بحث عن الذات ينطلق من إكراهات المواقع المتأصلة. في المقابل، فإن الفرضية الثانية تطرح كون السمات الثقافية لموقع "ج"، تعود إما إلى السمات الثقافية لنحو تركيبي مشترك بين الموقعين "أ" و "ب"، أو لسمات مميّزة خاصّة بأنحاء (ج. نحو) ثقافية نوعية، حصريا .

ختاما لهذا التحليل، لنحتفظ بفرضية التقاطع، ولنعتبر أن طبيعة تفاعل السمات الثقافية تعود إلى المواقع المتأصلة، ولنحاول الإجابة على

السؤال الآتي: هل ثمة صراع في فكر وسلوك الذوات، أم تعايش، أم هو تأثير متبادل ما بين السمات الثقافية الحاضرة؟

المابين في الخطاب

للإجابة على السؤال المطروح، سنقوم بعطفة عبر تحليل نماذج من الخطاب. بداية، نحدد مفهوم "البين- بين" في خطاب الأمثال (discours parémiologique) أي القول المأثور، والمقولة، والحكمة، والمثل السائر، انطلاقا من متن مستقى من مصادر مختلفة، خاصّة معاجم ومتون الأمثال (انظر مثلا الميداني 1933؛ Browning 1969؛ Le Robert 1989؛ Larousse 1960؛ El-Attar 1992؛ Jibline 1991 ؛ ومستاوي 1980).

ولتفادي كل أشكال الاعتباطية في التأويل الدلالي، فإن المتن المعتمد لا يتضمن سوى المقولات، والأمثال التي تتضمن نماذج غير مباشرة لمورفيمات "بين" بالعربية، و"nger بالأمازيغية، و"entre" بالفرنسية، و"between" بالانجليزية. وتقوم المقاربة التصنيفية لإواليات اشتغال هذا المتن، على عدد محدود من المعانم (sèmes)، أي الوحدات الدلالية التي تمتح ضمنيا من النظير نفسه، أو التماسك المعنمي للملفوظ نفسه. والنظير يشتغل باعتباره منظومة تسمح بفهم الإرسالية بوصفها شبكة دلالية (انظر Greimas, 1970). والمعانم المتولدة عن تأويل النصوص هي: الإزعاج، والخطر، والنفاق، والحيرة. لنتوقف على بعض النماذج :

- أن تكون تكشيرة الجوزة بين حجرتين (عربي)
- بين حنا ومنا، نفقد لحيتنا كلها (عبري)
- بين البصل وقشرته، لا نحصل إلا على رائحة كريهة (عربي)

ورد هذا المثل الأخير بصيغ مختلفة، منها:

- "يا داخل بين البصلة وقشرتها، ما تنال إلا ريحتها" و: "يا داخل بين البصلة و قشرتها، ما ينوبك غير ريحتها".
- لا يوجد بين الظفر واللحم إلى الوسخ (أمازيغي، عربي دارج)
- لا مدخل بين العصا ولحائها (عربي).

المابين باعتباره وضعية عصيبة

نرد في ما يلي بعض النماذج :

- أن توجد بين سربيل وسيلا (إغريقي)؛
- أن تكون بين الجني والهاوية البحرية (إنجليزي)؛
- أن توجد بين المطرقة والسندان (من أصل لاتيني)؛
- أن تكون بين نهرين (أمازيغي)؛
- أن تسقط بين يدي أحد ما (أمازيغي)؛
- هو بين حاذف وقاذف (عربي)؛
- الحصان يرفس، والبغلة تضرب بحافريها، والحمار يموت بينهما (تركي)؛
- أن تكون بين الرياح ومد البحر (فرنسي)؛
- أن تكون بين نارين (فرنسي، عربي).

المابين باعتباره وضعية نفاق

في ما يلي بعض النماذج:

- من يتوسطنا مع عدونا، يظهر لنا أكثر قربا منه (عربي)
- مذبذب ذلك الذي يوجد بين صديقين (تركي)
- التدخل بين اثنين في ما لا يجب يجلب الإزعاج (عربي)

المابين باعتباره وضعية حيرة

هذه بعض نماذج الأمثال :

- بين مقعدين نسقط أرضا (فرنسي)
- يعود دون الصلاة ذلك الذي يتردد بين مسجدين (تركي)

نلاحظ على هذا الأساس، من خلال تأويل هذه التعابير أنه يهيمن عليها "البين-بين" عبر دلالة تتمثل في القلق والحيرة. ويظهر "البين - بين" باعتباره وضعية للقلق، ولجسر معلق، وللإخفاق. فإذا كان "البين- بين" يضع الذات في نوع من مكان محايد (No man's land) على هوامش موقعين، أو مجموعة من المواقع، أو بعيدا عنها، فإنه في المقابل، ليس وضعية استثنائية ملعونة وسيئة، حيث تخضع الذات للمصادفات غير الموزونة. وهناك تعابير تمثل تصورا أكثر إيجابية للبين- بين. يقال في اللغة العربية مثلا "أنت بين كبدي وقلبي". ويقصد به الشخص الغالي جدا، والذي ينتمي عضويا إلى الذات – حيث يمثل الكبد موطن الحب في الثقافة العربية- أو يقال أيضا: "أنت بين أذنَيّ وعاتقي". ويقصد به الشخص الذي ينتمي إلى الذات، والذي نكرس له جسدنا وقلبنا. ويمكن أن يمثّل "البين- بين" كذلك ملجأ بعد تغيرات كثيرة، مثلا: "بين خضراوين، واحدة ناضجة، وبين جبلين يمر واد".

وفي مجال استدلالتي آخر متعلّق بالخطاب الديني، نجد أن مفهوم "البين- بين" مفهوم مزدوج. هكذا نجد أن المسيح في السفر الجديد يخاطب ملاك الكنيسة الموجود في Laodicée (انظر: Apocalypse 3، ص. 16) بما يأتي: "أعرف أعمالك: أنت لست باردا ولا حارا. ولتكن باردا أو حارا، فأنت معتدل. لما أنت لا بارد ولا فائر، ولأنك دافئ، لا بارد ولا فائر، سوف أتقيؤك". أما النظرة "الباسكالية" المتسمة بالموازنة، فهي تنزع عن نفسها بوضوح صرامة السماء التي تتقيأ المعتدلين والدافئين حيث يكتب

Pascal: "لم يعد يروقني إطلاقا الإفراط في الفضيلة باعتبارها قيمة، إذا لم أكن أرى في الآن نفسه الإفراط في الفضيلة المقابلة (...) فنحن لا نظهر سمونا لنوجد في أقصى الحدود، ولكن عبر ملامسة الحدودين معا، وعبر ملء كل ما بينهما" (انظر : ص. 353، Pascal, Pensées, VI).

في التقليد الإسلامي، فإن "البين- بين" مرادف للموقع الخيّر، ومكان التسامح والتوازن ويمكن الاستشهاد على ذلك بالأقوال المأثورة الآتية: "الحسنة بين السيئتين"، و"خير الأمور أوسطها"، و"الإسلام دين الوسطية". هذه الرؤية تقطع، بالأخص، مع التصوّر المشترك الذي تكون في الغرب حول الإسلام والمسلمين بفعل الأحداث الظرفية. والحال أن الأصولية شأنها في ذلك شأن التطرف، وهي ظواهر يمكن أن نجدها أيضا بين المسلمين أو المسيحيين أو اليهود أو الهندوس.

المابين والتمثلات الاجتماعية

يتسم معنى "البين- بين"، على هذا الأساس، بدلالة سلبية على الأرجح. وجدير بالذكر في المقابل، أن الرؤية المهيمنة على الخطاب الأمثالي، بصفة خاصّة في مجال اللغة والخطاب، هي الرؤية المشتركة (doxa). لذا، فهي تقود إلى المذهبية الروحانية اللاتاريخانية التي تميّز الحكمة الشعبية، والتي تتّسم في الغالب الأعمّ، بالأحكام السوسيو- ثقافية التقليدية. والحالة هذه، فكيف تعكس التمثّلات الذوات الحقيقية في الواقع المعيش؟

للإجابة على هذا السؤال، لجأنا إلى استجواب مجموعة من الأشخاص، آخذين بعين الاعتبار الازدواج اللغوي والثنائية الثقافية. وعملا بالاحترازات المنهجية، اخترنا شهادات بدت لنا أكثر تمثيلية من غيرها لمختلف التوجهات. وفرضية العمل التي نقترح هنا، هي أن تعدّد اللغات والثقافات، ينتج ظفيرة من الأفكار والسلوكات التي يتشبث فيها الشخص

المجرب لهذه الوضعية، بإضفاء نوع من الانسجام عليها، إما بمحاولة تدبير هذا التنوّع الذي يخدم مصالحه أكثر، أو بحذف كل ما يراه مشوشا على الهوية التي يريد توفيرها لنفسه.

شهادة أ.م، 36 سنة، تاجر

"أعيش بين الرباط وبلدتي (تامزيرت)، فكري منقسم إلى شطرين. عندما أكون بالرباط أفكر في عائلتي، في القرية، في الأرض، في المزروعات. أتخيل نفسي أرقص على إيقاعات أحواش، أتنزه وأحصد الحبوب، أتجول راجلا في الجبل ... وعندما أكون في بلدتي، أفكر في بقالتي، في يسر المدينة، في الزبائن، في الممونين، في الأطفال الذين تجب علي نفقتهم ... أنا محتاج إلى الرباط لكي أكون سعيدا في بلدتي".

يمكن القول إن هذا الشخص موزع بين فضاءين رمزيين، الفضاء الحضري (الرباط)، وفضاء مسقط الرأس (البلدة، تامزيرت). تمثل المدينة مكان العلاقات ذات الطابع المبادلاتي، التي بنى فيها الشخص هوية اجتماعية بفعل الدّينامية الاقتصادية، ومكان النجاح المهني، والحركية الاجتماعية. وينظر إلى البلدة التي ولد بها باعتبارها مكانا للتفردية، حيث تظهر "أناه" المرتبطة بنمط النشوة و الترفيه. وتكمن أزمته النفسية، التي لا يستطيع تحملهما إلا بعسر، في كونه يحمل معه وعيا شقيا، منقسما بين عالمين، بمرجعيتين مختلفتين. وللقطع مع وضعية تتسم بالانفصام، فإنه يطمح للعيش داخل موقع مثالي يميزه تضافر ما يدعو للبهجة في البلدة، مع ما يدعو للطمأنينة في المدينة. كيف يمكن أن يعيش في انسجام بأنماط البلدة الأصلية ونكهتها المحلية وهو يوجد بالمدينة ؟ هذا ما يمكن أن نسميه القلق في الحياة الذي يطبع الحضريين المستحدثين داخل المجتمعات التي تهمش الحياة القروية وتفجّرها، أو تفضحها من داخل تعبيراتها الثقافية واللغوية.

شهادة ل.ب، 25 سنة، طالب

" أنا رافض للثقافة الغربية لأنها حاملة للاستلاب. نحن لسنا بحاجة إلى هذه الثقافة المؤسّسة على القيم اليهودية والمسيحية، لأنها تجعل منا كائنات بدون روح، بدون شخصية، شخصيات ضعيفة أمام الغرب. لعن الله هؤلاء المنحرفين، هؤلاء المنافقين الذين يقلدون الغرب، والذين يميلون حيث تميل الرياح. فالإسلام يمنحنا نموذجا مجتمعيا مثاليا، حيث تحدد قيمة الفرد بناء على تقواه وانسجام سيرته مع سيرة الرسول صَلعم".

نحن هنا أمام شهادة شخص يرفض ثقافة الآخر، بدعوى أنها متعفنة بجراثيم تفسد الهوية الأصلية، الهوية المبنية على القيم الإسلامية. يبدو أن استبطان الثقافة الغربية في المجتمع الإسلامي على هذا النحو، يولد القلق لدى شريحة من المجتمع الإسلامي، مما يقود البعض إلى رفض وضعية "البين- بين"، وضعية تعتبر رياء وردة، تعتبر فيه الذوات مستلبة وشبيهة بخدام الحضارة الشيطانية. والمخرج لدى البعض يكمج في البحث عن الصفاء الأصلي الممثل في نموذج حياة الرسول محمّد (صَلعم)، تمتح فيه الذات من روح زمن مرجعي مثالي، زمن يعتبر حقبة ذهبية في تاريخ الإسلام، "حقبة توظف قدسيتها البعدية في المحافظة على المعنى نفسه، وجموده، أو هي شهادة ماضوية على مثالية مستقبلية" (انظرKepel, 1990، ص.52).

شهادة ب.أ، 68 سنة، عامل مهاجر متقاعد

"اشتغلت بفرنسا لمدة أربعين سنة، على التوالي في المنجم، والمعمل، والبناء، في التظيف، في كل شيء. في فرنسا، عندما تشتغل تكسب المال، وإذا لم تشتغل، فإنك ستُهمَل. فرنسا بلد الحقوق، من تعويضات عائلية، تقاعد، ونقابة، وديمقراطية. هناك عنصريون، لكنك إذا مكثت ببيتك يومي السبت والأحد، فلن يصيبك مكروه، وإذا خرجت

للتسكع، فسيتم تهشيم وجهك. المغرب هو بلدنا الجميل، لكنه لا يوفر لنا عملا، وليست به حقوق كما هو الحال هنا بفرنسا ...".

يتميز هذا المقطع الخطابي بلغة مزدوجة تغرف من ثنائية مرجعية لبنيات لغة المتكلم الأولى (الأمازيغية) في استعماله للفرنسية، خاصّة على مستوى النطق. هذا الشخص أمضى بفرنسا عقودا، عاملا في ميادين مختلفة، و بعد كل هذه السنوات من الكد، فهو يجد نفسه في موقع "البين-بين"، ما بين المغرب وفرنسا برز لديه تمثل ثنائي عن هذين الفضاءين، اللذين يمكن وصفهما فضاءين مرجعيين ينطويان على خصائص مميّزة. ففرنسا، هي البلد الذي يعمل به ويجني به أموالا، والبلد الذي يتمتع فيه العامل بحقوقه. أما المغرب، فهو البلد الذي "يحيل" على القلب (أو الكبد على حد تعبير هذا الشخص). إنه الملجأ الذي يحفظ العائلة، والتراث الثقافي، أو باختصار، مأوى الهوية الأولى. لكن، من جهة أخرى، فرنسا هي أيضا بلد الحياة الصعبة، وموطن القلق والتقلبات من بطالة، وعنصرية، وضيق. أما المغرب، فهو الوجه الآخر للعملة، وموطن الهشاشة وعسر الحياة وقلة العمل. فأين يكمن"البين- بين" في هذه الحالة؟ هل هو تجربة فضاء وسيط بين العالمين الرمزيين المغرب- والغرب؟ فضاء يمكن أن تقترن فيه إيجابيات العالمين معا؟ تنطوي هذه المفارقة على إشكالية مزدوجة، ذلك أن الشخص في نهاية المطاف، غير مطمئن بشكل تام في أي من العالمين، على اعتبار أن العامل المهاجر يعيش في حالة من الحرمان الثقافي والاجتماعي والجنسي في أوروبا. وبالنسبة للجيل الأول من المهاجرين، فغالبا ما يشكو من الأمية، وبعضهم لا يقبل إطلاقا الاندماج في المحيط الأوروبي. فهم في وضع لا يسمح باستيعاب الثقافة الغربية، ما خلا بعض مظاهرها المباشرة كالاستهلاك، والعمل، الخ... ولا يمكن أيضا اعتبار الإنسان هو نفسه قبل الإقامة بأوروبا. فقد جرب حياة أخرى، والتقى أناسا آخرين، ووقف على قيم أخرى... وهذا

الكم من التجارب يميزه نوعيا عن أهله وذويه، الذين يغتاظون من مستواه المعيشي بفضل الأمـلاك التي كسبها بكده في العمـل، ويلقبونه احتقـارا بـ "الفاكانسي" أو "بو فرنسا" أو "الزماگري".

على هذا الأساس، تضع تجربة الآخر مهاجرنا على هامش مجموعته الأصلية دون أن تموضعه في الثقافة الغربية التي يظل غريبا عنها بدرجة كبيرة، اعتبارا لرؤيته للعالم ومعتقداته وسلوكاته. باختصار، فإن "البين- بين" الذي يعيش فيه هذا الشخص هو موقع رمزي تطبعه "الغرابة"، والخروج عن المألوف. يموقع هذا الوضع غير المريح، الشخص داخل موقع "بين- بين" مماثل لذلك الذي تعيش فيه مجموعات من الشباب السود الأمريكيين الملقبين بـ "الضائعين" (lames) ، برفضهم الاختيار بين اللغة والثقافة الأمريكية المعيارية، وبين لغة وثقافة الشارع، وإن كان كلا الفضاءين الرمزيين تربطهما علاقة اتصال، وليس علاقة انفصال (انظر Labov, 1972).

شهادة أ.ك، 38 سنة، أستاذ جامعي

"إن العالم الذي نعيش فيه يفرض علينا الانفتاح على الثقافة الكونية للوقت الراهن. أكيد أن لدينا ثقافتنا الخاصّة، وتراثنا المميّز، ولكن لكي نتطور، يجب أن نتقن اللغات الأجنبية، ونستوعب العلوم الحديثة والتكنولوجيا. ولا أعتقد أنني بهذا التصوّر مستلب من طرف الغرب. فأنا على العكس من ذلك، في موقع يسمح لي بممارسة وعيي النقدي، في آن واحد، نقد موجّه للغرب ونقد موجّه لمجتمعي الخاصّ الذي أنتمي إليه أصلاً".

إن هذه الشهادة هي، بالأساس، خطاب حول التثاقف الذي يقدمه، باعتباره تجربة ذهنية لعالمين متميزين ومرجعيتين خاصّتين، وهما العالم العربي-الإسلامي والعالم الغربي. يحيل العالم الأول هنا على خصوصية

ثقافتنا وتراثنا، وهذا يعني فيما يبدو، أن هذه الثقافة وهذا التراث، يطبعهما ميسم المحلية والخصوصية؛ في حين أن الثقافة الغربية تعتبر ضمنيا عالمية وكونية، وتعبيرا رمزيا عن نمط عقلانية العصر.

فتجربة "البين- بين" تصير على هذا النحو، واجبا للانفتاح على الآخر، وشرطا لولوج العالمية. فـ"البين- بين" لم يعد إذن، ذلك الموقع الذي يفرق أو يجمع بين حدين متباعدين، الحد الأصلي وحد الغيرية، ولكنه قطب جذاب لا يمكن أن تكون أسسه المسوّغة سوى أسس المرجعية الثقافية الغربية نفسها.

لِذا نتساءل إن كانت هذه الحالة حالة استلاب. فهذا الشخص يحاول حماية نفسه، بانتمائه إلى هوية صلبة ومتيقظة، تمارس نقدا مزدوجا في الآن نفسه، حيال الانحراف المطلق للهوية الأصلية، وكذا حيال الهيمنة العمياء للآخر (انظر Khatibi, 1993). لكن، هل يمكن للنقد المزدوج أن يبتعد عن تاريخانية الذات، وإقحامها ضمن العالم الذهني للقطب المهيمن؟ يبدو أنّه من الوهم إنتاج مجال "بين- بين" قائم على التوازن والانسجام بين مرجعيتين ثقافيتين تشغلان مواقع غير متكافئة على مستوى السوق العالمية للثروات الرمزية، ذلك أنه يمكن القول، دون السقوط في الميكانيكية الاقتصادوية، إن مؤشرات التبادل الرمزي تحاكي تلك المتحكمة في التبادل الاقتصادي بين الجنوب والشمال، أو بين الهامش والمركز. وغني عن البيان أن التبادل غير المتكافئ يفضي إلى تبعية الهامش واستلاب إنسان الهامش.

شهادة P. Rabinow، الباحث الأنتروبولوجي الأمريكي

لنتأمل الآن شهادة الباحث الأنتروبولوجي الأمريكي P. Rabinow، الذي قام بدراسة معمقة للمجتمع القروي المغربي في مؤلفه لسنة 1988 والذي ضمنه تجربته بين حفدة الحسن اليوسي في ضواحي صفرو، على

سفح جبال الأطلس المتوسط، خلال السبعينات من القرن الماضي، وهي تجربة في غاية من الإفادة لكل من له اهتمام بقضايا الأنتروبولوجية الاجتماعية والثقافية. ومما يضيف متعة للدراسة دقة الملاحظة لدى الباحث وقدرته على الانفتاح على ثقافة الغير وكفاءته في التنظير.

لنتمعن في تحليل Rabinow لعلاقته ببن محمّد، أحد الأشخاص الذين رافقوه أثناء بحوثه:

"إذا كان بن محمّد قد استطاع أن يقيم معي هذا النوع من حوار الأنداد، فهذا يعد في حد ذاته شيئا متميزا جدا. فعبر الاحتكاك المتبادل، استطعنا معًا بناء علاقات خاصّة، وأكدنا ثانية من خلال ذلك، حتى على غيريتنا الأصيلة. وما كان يفرّقنا بدرجة كبيرة هو ماضينا، فقد كان بمستطاعي فهم بن محمّد، على درجة ملازمة لقدرته على فهمي أنا. والحال أنه حصل بيننا جزئيا التواصل والتفاهم. إن غيريتنا لا تدخل أساسا في ما لا يمكن التعبير عنه، لكنها نتاج لتجارب تاريخية مختلفة. فنحن ننتمي إلى شبكات دلالية مختلفة، غير أن هذه الشبكات توجد حاليا في حالة تداخل، على الأقل. ومع ذلك، فإن الحوار لم يكن ممكنا إلا بعد تعرفنا على اختلافاتنا، وعندما نكون منصفين – وليس فقط منتقدين- حيال الرموز التي ورثناها عن تقاليدنا المحترمة. على هذا النحو، انطلقنا في صيرورة من التبادل".

نحن من خلال معاينة هذه الشهادة، هنا بعيدون عن الموقف الاحتقاري لبعض الإثنولوجيين تجاه مواضيع دراستهم. فـ Rabinow يتبنّى موقفا قوامه على القبول بالآخر في اختلافه، بدون أي نوع من التنازل أو المجاملة. تشهد على ذلك تجربته في الأطلس المتوسط بالمغرب، خاصّة مشاركته في إحدى ليالي الجذبة، والوقع المميّز الذي شعر به. كما أن الشعور الذي غمره وهو يشاهد ويسمع صناع فرجة الجذبة صحبة الفلاحين المغاربة، هو في المستوى الجمالي والتطهيري نفس الشعور

الذي تحقق لديه بنيويورك عندما حضر عرضا لـ John Coltrane، وهو موسيقار أمريكي أسود متخصّص في فن الدجاز.

ما يهمّنا من خلال ممارسة البين ـ بين هاته هو تجريب الثقافة المغربية من طرف شخص ينتمي إلى عالم ثقافي آخر مفترض أنه مهيمن، وخاصة استعداد Rabinow للتماثل مع الغير، ممّا مكّنه من الولوج إلى الجوهر الإنساني المجرد من بهرجاته وطباعه الخاصة. من خلال الشهادة الواردة أعلاه، نقف عند بعد جديد للبين- بين، وهو البعد الثقافي. فقد روى بتفصيل مواجهته مع بن محمّد، أحد أهم الشخصيات التي أعجب بها خلال المدة التي قضاها بين أفراد قبيلة أيت يوسي. والسؤال المطروح على Rabinow هنا هو مفهمة علاقته بالآخر، وتقييم المسافة التي تفصله عن مخاطبه. ومن المفارقة أن تكون الشخصية التي أثرت فيه أكثر، هي بالضبط تلك التي حافظت على اختلافها وخصوصيتها، واضطلعت بهذا الاختلاف في صفائه وجوهره.

خلاصة

إن مختلف هذه الشهادات التي تعكس مجموعة من التمثّلات المختلفة عن "المابين"، توحي بتعاظل هذا المفهوم، حيث ينطوي على دلالتين متميّزتين، وهما أنّه يمكن لموقع "المابين" أن يدلّ على وضعية مقلقة، يحتل فيها الشخص موقعا في مرحلة بناء فضاء غير متكامل العناصر، أو موقع يتموضع بين فضاءين تامّين ومتباعدين. وقد يمثّل ذلك وضعا متميزا يوفّر التوازن النفسي والاجتماعي والثقافي. وقد يكون هذا الوضع الجديد مثيرا للنشوة، إذا هو شكّل موقعا مسترسلا بين موقعين متفردين، ومتدرجا بسلاسة من فضاء إلى آخر، دون أن يخضع المرء لصدمة ثقافية بالغة. ويحتمل كذلك أن يكون البحث عن التوازن عكس ذلك، أي مثيرا الحصر والقلق، إن كان العبور بين المواقع متقطعا بسبب طبيعتها غير المتجانسة

من حيث سماتها القيمية والثقافية. ومن جهة أخرى، عكس ذلك، يمكن لموقع "المابين" أن يدل على أي فضاء ذهني يوفر شروط التعايش الثقافي، فضاء وسيط بين موقعين يقومان على علاقات المجاورة والتسامح والانفتاح. وغني عن البيان، أن تحقيق هذا الوضع "المابيني" المثالي لا يتأتى إلا في حالة التقارب الثقافي، وهي حالة تفترض تقاسم القيم الروحية والثقافية واللغوية والتاريخية علاوة على المصالح المشتركة. وعلى مستوى البناء الهوياتي للفضاء نفسه، فإن التلاقي والتوارد الثقافي يفترضان، بشكل قبلي، أنّ الأفراد والجماعات المعنية بالظاهرة يتملكون رؤية للهوية المشتركة، رؤية مؤسسة على مقاربة تراكمية واندماجية ومنفتحة للهوية.

عودة إلى الإشكالية العامة للتفاعل الثقافي، نستخلص من تحليل ظاهرة "المابين" أنه، عندما تتضمن نقط التقاء الفضاءات الثقافية شبكة من السمات الدلالية المشتركة بين الأفراد والجماعات، فإن ذلك يسهم في توفير الشروط الملائمة لبروز أنموذج ثقافي جديد (انظر Kuhn, 1970)، لعله يسعف في تجنب المأساة التي تهدد الإنسانية اليوم، أو على الأقل الحد من خطورتها.

التفاعل الثقافي بين الواقع واليوتوبيا

تمهيد

ننطلق هنا من فكرة مؤدّاها أن التشابه هو البنية الأصلية والبنية النهائية لكل جماعة إنسانية. هذه البنية التي يجري تأبيرها بالخصوصيات، أي سمات كل جنس وشعب وحضارة. كما لو تعلّق الأمر بشجرة تتفرع جذورها بحسب أنواع الأغصان. لكن التاريخ يعلمنا أن الأغصان في النهاية تغطي على جذع الشجرة. من هنا إذن، تبدأ إرادة القوة والهيمنة لدى هؤلاء وأولئك (انظر Khatibi, 1993، ص. 17-18).

مرّت الثقافة العالمية بأزمة خطيرة في نهاية القرن العشرين، أزمة ملتهبة بفعل ممارسة الهيمنة غير المتقاسمة للغرب، ورفض هذه الهيمنة من طرف قطاعات واسعة من مجتمعات الجنوب. ويتخذ هذا الرفض في البلدان ذات التقليد العربي والإسلامي طابع التخلص من ثقافة وقيم الغرب شيئا فشيئا. وأمام الرغبة في إغلاق الحقل الرمزي على التأثير الخارجي المحكوم عليه بكونه ضارا، انبلج خطاب ثقافة الآخر المتحفظ من المثقافة. وأعني بالمثاقفة (Interculturalité)، الخطاب الذي يحاول مفهمة تفاعلات عالمية متعايشة. وسأسعى هنا إلى اختيار خطاب التفاعل الثقافي، كما تم التأسيس له في المغرب، راسما أولا خطا بارزاً لتاريخ دراسات التفاعل الثقافي، مبينا بعد ذلك الطروحات الأساسية لهذه الخطابات، معيدا في الأخير موضعتها في الحقل الثقافي المغربي.

تاريخية الدراسات الثقافية التفاعلية

يجب القول في البداية، إن هاجس معرفة ثقافة الآخر، هو ظاهرة حديثة نسبيا. ويرجع الاهتمام بالدراسات التفاعلية الثقافية (Cross-cultural Studies) في الولايات المتحدة الأمريكية، إلى سبعينات القرن العشرين. وتمثّل الندوة التي أقيمت في سان فرانسيسكو سنة 1975، أول لقاء موسع ينظم حول هذه المسألة. وفي فرنسا، لم ينطلق البحث في التفاعل الثقافي إلا بعد مرور عشر سنوات، بمناسبة الندوة المنظمة بجامعة Toulouse Le Mirail، والتي تمخض عنها إصدار عمل "التفاعل الثقافي في التربية والعلوم الإنسانية". أما في المغرب، فإن الانتباه إلى التفاعل الثقافي حديث العهد، وتشهد على ذلك الندوات المخصصة له، من قبيل اللقاء المنظم سنة 1992 من طرف "مجموعة الدراسات المغاربية" وشعبة اللغة والآداب الفرنسية بكلية الآداب بالرباط في محور: "الهوية الثقافية في المغرب"، والندوة المتعدّدة الأبعاد المنظمة سنة 1993 من طرف كليتي الآداب بالرباط والقنيطرة، حول تيمة: "التفاعل الثقافي، والعلوم الاجتماعية، وتعليم اللغات". وفي السنة نفسها تم تنظيم ندوة بكلية الآداب بالرباط حول تيمة: "التصوّر المشترك للمغاربة والألمان" في مارس 1994، والندوة المنظمة بشراكة بين شعب اللغة الفرنسية لكليات الآداب بمراكش وأكادير و Grenoble في محور: "التفاعل الثقافي: الإشكالية وفضاء الإبداع"، والندوة المنظمة في أبريل 1994 من بشعبة اللغة الإسبانية التابعة لكلية الآداب بالرباط حول محور: "النظرة المتقاطعة للمغاربة وبلدان اللغة والثقافة الإسبانية"، ثم الندوة المنظمة من بشعبة اللغة والآداب الإنجليزية التابعة لكلية الآداب بالرباط، حول تيمة: "الدراسات الثقافية، الجامعة وتعدّد التخصصات".

ويجد هذا التذكير مبرراته في الاستنتاجات الآتية:

1) كون الاهتمام بدراسات التفاعل الثقافي حديث العهد بالمغرب.

2) التركيز على أن هذا الاهتمام في المغرب، هو ثمرة جهود الأساتذة- الباحثين الذين يمارسون في شعب اللغات الأجنبية (شعب الفرنسية والإنجليزية والإسبانية والألمانية).

3) إعادة موضعة هذا الاهتمام داخل سياق متسّم بمجموعة من العناصر، من أهمّها:

أ. إدراج دراسات التفاعل الثقافي في الولايات المتحدة الأمريكية أولا، في إطار الانشغالات التربوية المنبثقة أساسا، عن علماء الاجتماع التربويين. إن الاهتمام المخصص للتفاعل الثقافي، نشأ من الرغبة في تبني المعطيات السوسيو- ثقافية على المستوى التربوي للتعدّد الإثني الذي يعكسه المجتمع الأمريكي. وهذا يتجلى في التنوّع اللغوي، والتنوّع الثقافي، بفعل أنهما يعكسان تعايش الجماعات اللغوية والعرقية والدينية في الفضاء الأمريكي. والجماعات المستهدفة من خلال هذه العملية، هي تلك التي تتكلم لغات أخرى غير الإنجليزية - الأمريكية المعيارية، والتي تتميّز بأنماط ثقافية مختلفة عن المعيار الثقافي المهيمن، والتي تضمّ جماعات مهاجرة ومجموعات محرومة ومجموعات هامشية، الخ.).

ب. إن التفاعل الثقافي في فرنسا هو كذلك انشغال ذو طبيعة تربوية بامتياز، حيث المدرسون والتربويون والعاملون الاجتماعيون والأطباء يعتبرون أن التكفل بثقافة الجماعات المهاجرة يمثل إحدى وسائل إدماج هذه الجماعات في المجتمعات المستقبلة. وبحسبهم، فإن مشاكل التأقلم مع اللغة والثقافة الفرنسية المعيارية، يجب أن يتمّ قبليا، على مستوى المؤسّسة المدرسية، عن طريق تعليم لغات وثقافات الأغلبيات (المحلية منها والأجنبية). وهو ما يجب أن ييسّر اندماج الجماعات المعنية.

ت. إن الاهتمام الذي يعطى في المغرب للتفاعل الثقافي، هو استجابة بالأساس لحاجة بيداغوجية وديداكتيكية في شعب اللغات الأجنبية،

خاصّة الحاجة إلى إدراج دراسة الفكر والثقافة والحضارة التي تمثّل مرجعا للغة والآداب التي ينبغي تدريسها. والأطروحة العميقة لهذا المفهوم المتعلّق بتعليم اللغات الأجنبية، هي أن اللغة ليست فقط وسيلة للتواصل، ولكنها أيضا حاملة لرؤية للعالم. بعبارة أخرى، إنّ إتقان الكفاية اللسانية للغة أجنبية هي شرط أساسي، ولكنه شرط غير كاف للاستعمالات الملائمة لهذه اللغة. ويتعين أن تصاحب هذه الكفاية بإتقان الكفاية الثقافية للغة نفسها. وهدف الدراسات المتعلّقة بالتفاعل الثقافي هو بالضبط المساهمة في إكساب الكفاية الثقافية للمتعلم، والتي لا يمثل اكتساب اللغة الأجنبية فيها سوى وحدة معزولة.

ج. إن التفاعل الثقافي رغم ذلك، ليس مسألة بيداغوجية خاصّة باللغات الأجنبية، بل هي إشكالية تهم كل فرد يحاول التفكير في تفاعل اللغات والثقافات التي تتعايش في السوق المغربية للثروات الرمزية، بداية بتفاعل اللغات والثقافات الوطنية والمحلية في ما بينها، ثم تفاعل هذه الأخيرة مع اللغات والثقافات الأجنبية. وقطاعات الحقل الاجتماعي الأكثر تقاطعا من منظور التفاعل الثقافي، هم كذلك المختصون باللغات الأجنبية والباحثون والمبدعون، وبوجه عام، الفاعلون المنفتحون على ثقافة الآخر، أي الثقافة الأجنبية.

لنتمعن الآن كيف تتصور الأنتلجنسيا الحديثة الانفتاح الثقافي على الآخر، علما أن مسألة الانفتاح قد استأثرت باهتمام المثقفين المنشغلين بإدماج المجتمع المغربي في الحداثة، خاصّة عبد الكبير الخطيبي الذي سأركز على خطابه، باعتباره خطابا ثقافيا تفاعليا بامتياز.

خطاب التفاعل الثقافي

لقد تمّ اختيار خطاب عبد الكبير الخطيبي كمثال بارز للخطاب التفاعلي والتهجين الثقافيين لأنه في تقديرنا أفضل من ساهم في التفكير في الهوية والاختلاف وأجود من كتب في العلاقة بالآخر. فهو كتب عن

الاختلاف في أوجه متعدّدة، بصفته باحثا وروائيا وكاتبا مسرحيا وشاعرا ودارسا وناقدا. مجمل أعماله مخصصة لإشكالية التفاعل الثقافي، وإن كانت دراساته هي التي أوضحت كثيرا رؤيته. سأذكّر هنا بأهم مسلمات "بيان التهجين / التفاعل الثقافي" الذي نشر بمناسبة تكريم الخطيبي (انظر Khatibi, 1983, 1987, 1993):

- فرضية 1: إن التهجين الثقافي معطى بنيوي تاريخي.

- فرضية 2: إن كل وطن، هو أصلا، تعدّدية وفسيفساء من الثقافات، أو تعدّدية من اللغات والجينيالوجيات المؤسسة، إما عبر النص أو عبر الرواية الشفهية أو عبرهما معا. غير أنّ هذه التنوّعية لا تكون متكافئة حقيقة. إنّها على الأرجح، علاقة تراتبية غير متساوية. إن وظيفة الدولة تكمن في تدبير هذه اللامساواة بنوع من الملاءمة أو عدمها؛

- فرضية 3: هناك علاقات تراتبية غير متساوية بين الثقافات، وعلاقات عنف في قلب هذا التهجين نفسه؛

- فرضية 4: عندما يكون الآخر مصانا ومحترما في فرادته، يمكن آنذاك أن نحظى بضيافته؛

فرضية 5: إن التهجين الثقافي يمكن أن يكون فنا للعيش، يدفع نحو الفكر والتسامح. ويتّسم التسامح بازدواجية تسامح الذات وتسامح الغيرية.

التهجين الثقافي في خطاب التفاعل الثقافي فلسفة للتعايش، وموقف إنساني يدمج مختلف أوجه الثقافة، أوجه الداخل ومنها الثقافة الأمازيغية، والثقافة العربية الإسلامية، وأوجه الخارج ومنها المساهمات الإفريقية والغربية. هكذا إذن، يكون تعدّد المرجعيات الثقافية في حدّ ذاتها مصدرا للغنى، شريطة أن يؤسس الفاعلون الثقافيون موقفهم تجاه الآخر على القبول باختلافه، ومن جهة أخرى، وأن يكون المجتمع المدني في عمومه قادرا على التدبير الإيجابي لهويته المتعدّدة. وفي غياب هذين الشرطين، فإن

اللاتسامح سيوشك على الانتصار، وستكون ممارسة الإقصاء مصدرا لعدم الانسجام، وذريعة للعنف.

يمكن صياغة الأطروحة العميقة لخطاب التفاعل الثقافي في لغة النحو التوليدي (انظر Chomsky, 1986) من خلال المقولة الآتية: يتوفر الإنسان على كفاية رمزية مشتركة، مكوّنة من مجموعة من الكليات الثقافية التي يمكن أن تختلف من جماعة إلى أخرى في شكلها ومادّتها. ويبين الخطيبي (انظر Khatibi, 1993، ص. 17-18) هذه الفكرة باستعارة الشجرة المستعملة للتوضيح في هذا النص، استعارة تشبّه الثقافة الإنسانية بشجرة لها أغصان مختلفة، وجذع واحد. وإذا انطلقنا من هذه الفرضية العامة، فإن خطاب التفاعل الثقافي يتبنّى كون الثقافة المغربية نسيجا يسقى من روافد ثقافية متعدّدة أمازيغية وعربية إسلامية وإفريقية وغربية. فتركيبة الإنسان المغربي إذن، مبنية بإسهامات مختلفة. وهذا يعني، أن اختزال هذا المجموع في فرع فريد يدخل في إطار الاعتباطية والعنف الرمزي. وتمثّل وظيفة التراث داخل هذا المجمّع المركّب، ذاكرة جماعية، علامة حضور الموتى من بين الأحياء. وتحت هذا العنوان، انتماء بالتأكيد إلى الماضي، لكنه يؤثر ببصمته التي لا تنمحى في الحاضر، رغم أن هناك جهودا كبيرة تبذل لتحويله إلى منتوج فلكلوري، وتشييئه، وجعله سلعة خاما، أو كبته في أعماق اللامفكر فيه.

هكذا يكون الاعتراف بالتراث شرطا للمصالحة مع الهوية القاعدية، وهو ما يستوجب تبنيه على مستوى الجماعة ، ليس باعتباره ذريعة للتقليدانية، ولكن بوصفه علامة حية ودينامية قادرة على بعث الحياة في الأموات-الأحياء، أو في الأحياء- الأموات. من جهة أخرى، فإن انخراط الكائن المغربي في مجرى التاريخ، يفرض عليه كذلك أن يكون منسجما مع السياق الحالي، سياق يكون محركه الأساسي هو الحضارة الحديثة بعلومها وتقنياتها.

إن الانفتاح على الحضارة الحديثة يمر عبر إتقان اللغة الأجنبية، الفرنسية أو الإنجليزية. وبالنسبة إلى الخطيبي، فإن المرور عبر الفرنكوفونية ضروري لأسباب تاريخية بدهية. ورغم ذلك، فإن الفرنكوفونية لا تعني المجاملة حيال لغة-ثقافة خالية من كل تحفّظ، ولا تعني قبولا غير مشروط لنموذج إمبريالي. ذلك أنّ موقف التفاعل الثقافي يطالب بمبدأ منهجي، مبدأ النقد المزدوج، نقد الأنا ونقد الآخر، في هذيانهما وانحرافهما. يتوجّب نقد الأنا عندما ننغمس في التقليدانية ونندمج في الفكر والممارسة المغلوطين تاريخيا، وكما يلزم في الآن نفسه نقد الآخر عندما يتباهى بالهيمنة التقنية، ويفرض معايير جماليته. على هذا الأساس، فإن النقد المزدوج مساءلة غير منتهية للأفكار القبلية المطلقة سواء للغرب أو الشرق، للأنا أو للآخر. إنه أيضا اقتراح لفكر آخر يجعل اللامساواة واللاتجانس تتحاور انطلاقا من الاستماع الإيجابي، في أفق إدماج تفكير التفاعل الثقافي في وعي المواطنين.

يقترح الخطيبي (1993) إستراتيجية لتدريس اللغات في بلاد المغارب حسب ثلاثة معايير، وهي الواقع اللغوي للبلاد، والسياق الجيو-استراتيجي، وعالمية بعض اللغات. وتكون اللغات المدرسية على هذا النحو هي العربية باعتبارها لغة رسمية، والأمازيغية باعتبارها لغة الثقافة التراثية، والإنجليزية باعتبارها اللغة الأجنبية الأولى بالنظر إلى عالميتها، وأخيرا لغة أجنبية اختيارية ثانية يمكن أن تكون الفرنسية أو الإسبانية أو الألمانية أو الإيطالية الخ... ويدخل العمل بالأمازيغية هنا في إطار "السلم اللغوي"، أي التسامح والاختلاف، والاعتراف بالبعد التاريخي لكينونتنا، والمصالحة مع الماضي ومع الحاضر.

يتبنّى خطاب التفاعل الثقافي التنوّع الثقافي واللغوي باعتباره واقعا سوسيو- ثقافيا. وبدلا من أن ينكره أو يكبته أو يتنكر له في إطار فكر أحادي، فإنه يجعل منه غنى للوضع الرمزي، شريطة أن يتم ضبط

التناقض بين مختلف الإسهامات، وألا يقود التحديد إلى أحادية التصوّر، أو إلى الاستلاب، وهما على التوالي وصول فطري الانتهاء إلى الاختلاف المتوحش والهوية المنفتحة. ومفتاح هذه اليقظة بالنسبة إلى الخطيبي هو "الاختلاف الشرس". ويحدد الخطيبي هذا المفهوم بقوله: "إن الثقافة غير المضبوطة هي انفكاك من الميتافيزيقا بواسطة نقد مزدوج ومعركة وموت مزدوج: نقدان ميتافيزيقيان، وجها لوجه. وفي الواقع، فإن الاختيار الواحد الممكن هو التفكير في المغارب باعتباره موقعا طبوغرافيا بين الشرق والغرب. علما أن المغارب بصفته أفقا للفكر، لازال عصيا على التحديد. ذلك أنه من جهة، يجب أن نسمعه يفكر من داخل لغته الخاصّة (لغاته)، ومن جهة أخرى، فإن الخارج المفكر فيه ثانية، غير الممركز والحائد عن قرارته المهيمنة، يمكنه أن يبعدنا عن حنين الأب، ويقتلعه من تربته الميتافيزيقية، أو، على الأقل، يحوله نحو هذا النوع من الاقتلاع." (انظر Khatibi, 1993، ص. 135-136).

إن التفاعل الثقافي واللغة التفاعلية التي هي ناقلة له، هي محاولات تفكيكية – بنائية لهيكل نريد له أن يكون منسجما انطلاقا من تفكيك الأنساق الثقافية، واللغوية المختلفة في المنظور المثالي لبلورة ثقافة هجينة. وتفترض سيرورة بلورة هذا الامتزاج الثقافي في الآن نفسه عملا متبصرا حول الذات، أي حول مكوّنات الهوية الخاصّة، ومقاربة إيجابية للآخر. والشروط التي تدخل في إطار الأدبيات هي الكرم، والرقة واللياقة.

التفاعل الثقافي بين الأسطورة والواقع

في نهاية القرن العشرين المضطرب والمتميّز باحتدام التناقض بين الهوية والاختلاف، فإنّ خطاب التفاعل الثقافي يمكن أن يؤوّل باعتباره خطابا فطريا أو منحرفا، أو أيضا خطابا حاملا ليوتوبيا ولمثالية بكل ما تحمله الكلمة من معنى.

إن التفاعل الثقافي بوصفه تعبيرا عن النسبية الثقافية، وعن رغبة في الانفتاح على الآخر، فهو يحمل تناقضا لليقينيات غير المجدية. وهو يدلّ على نظرة تاريخية لكلّ فكر منغلق، للصفاء العرقي، لسمو الأصل ولقدسية المرجع. وبالعودة إلى ما سبق، فإنّ هذا الخطاب ينظر إليه بحسّ نقدي مميّزمن قبل السلفيين والأصوليين والقوميين العرب. بالنسبة للسلفيين، فإن سلام الجماعة العربية الإسلامية يكمن في العودة إلى تقليد السلف الصالح، إلى الفكر والسلوك المثاليين للقدامى، أولئك الذين كانوا يطبقون تعاليم القرآن والسنة على الوجه الأكمل. ومن السلفيين من يقبل الانفتاح على الغرب، شريطة أن يكون الانفتاح اختيارا انتقائيا يتمثل في اقتباس من هذا الأخير تقنيات الإنتاج والتسيير، مع رفض قيمه في الآن نفسه، لأنها تتعارض مع القيم العربية والإسلامية (انظر علال الفاسي، 1966). ومن هذا المنظور، فإن خطاب التفاعل الثقافي يمكن أن يمثل خطرا على استمرارية قيم الإسلام. أما بالنسبة للأصوليين، فإن خطاب التفاعل الثقافي من صنع العقلانيين، أي "القومية العلمانية" التي تسير الحضارة الغربية، حضارة توصف بالشيطانية (الحضارة الشيطانية). وفي زعمهم، تتمثل خصوصيات هذه الحضارة في الإلحاد والمادية والانحلال الأخلاقي. وعلى المستوى اللغوي، فإن أنصار التفاعل الثقافي باختيارهم التعبير والكتابة بلغات أجنبية بأرض الإسلام، يسيؤون إلى العربية، بوصفها لغة مقدسة بالوحي الرباني، علاوة على أنهم يعتبرون المثقفين المناصرين للتفاعل الثقافي على أنّهم مصابون بالاستلاب والاغتراب. ويتمثل واجب المسلم الحقيقي حيالهم في ممارسة الدعوة، أو، إذا اقتضى الأمر، الجهاد ضدهم.

وفي ما يتعلّق بالقوميين العرب، فإن خطاب التفاعل الثقافي يشكّل مؤشّرا للهيمنة الإمبريالية الغربية (الفرنسية أو الأنجلو-سكسونية)، وينظر إلى المثقفين المعنيين باعتبارهم عملاء للإمبريالية الغربية، لأنهم يمثّلون

خطرا على الوحدة اللغوية والثقافية العربية، إضافة إلى أنهم بجهرهم بالإيمان بالنسبية الثقافية، فإنهم يزرعون التشكيك في كون الأمة العربية أمّة مختارة بوصفها "خير أمة أخرجت للناس"، ويساهمون في إضعاف اللغة العربية التي تكوّن أيضا أساسا من أسس العروبة. (انظر ميشيل عفلق، 1959).

التفاعل الثقافي بين المركز والهامش

يمكننا بصيغة أخرى، مساءلة ملاءمة خطاب التفاعل الثقافي للواقع السوسيو- ثقافي لمغرب اليوم. إذ يبدو أن التفاعل الثقافي مشروع ثقافي محدود في المحيط الصغير للأنتلجنسيا، ومرسخ رمزيا في الثقافة الغربية، خاصّة الكتاب الذين يكتبون باللغة الفرنسية، ويستجيب لآفاق الطبقات المدينية المحظوظة، المنفتحة هي نفسها على الغرب لتحقيق مصالحها المادية والرمزية. وبهذا الصدد، يمكن أن نطرح تساؤلا لملامسة القاعدة الاجتماعية للأدب المغربي المكتوب بالفرنسية مثلا، ومستوى تلقي هذا الأدب. وبصيغة أكثر عمومية، نتساءل عن واقع مشروع التفاعل الثقافي على القطاعات الاجتماعية الواسعة. تظل الإجابة على هذه التساؤلات معلقة، ما دامت الأبحاث حول الإشكالات لا تمدّنا بعناصر استقصائية قد تكمن في العناصر الأولية في استطلاع للرأي أجري مع تلاميذ وطلبة مدينة مكناس سنة 1987. توضح النتائج المحصلة من جهة، أن كتب الأدب الفرنسي لا تقرأ إلاّ قليلا، ومن جهة أخرى، أن الآداب المغاربية لم تعد تهم التلاميذ والطلبة كثيرا، كما أن جلّ الكتاب غير معروفين، لا إعلاميا ولا من خلال أعمالهم.

من هنا نتساءل إن كان حوار الحضارات واقعاً أم أسطورة. يستحق هذا التساؤل أن يطرح، ذلك أنه إذا كان الانفتاح على الآخر ضروريا للتطور الاقتصادي والعلمي والثقافي للمجتمعات الهامشية، فإنه من الأجدر

أن نقف عند حقيقة مفادها أن المركز لا يولي لهذه المسألة أي اعتبار. تأسيسا على ذلك، فإن التبادل غير المتكافئ بين فرنسا والمغرب، على المستوى الاقتصادي، وأيضا على المستوى اللغوي والثقافي أمر قائم. وكثيرة هي المؤشرات التي تؤكّد هذا الواقع. فنحن نعلم مثلا، المكانة الأساسية التي تحتلها اللغة والثقافة الفرنسيتان بالمغرب، ونعلم أيضا الثمن الباهظ للازدواج اللغوي المتوحش العربي المعياري-الفرنسي على المستوى البيداغوجي، وعلى مستوى الميزانية، والفشل الدراسي (انظر Moâtassime, 1974). وفي المقابل، نعلم أن المؤسسات الفرنسية لا تولي أية أهمية تذكر للثقافة المغربية، والدليل على ذلك هو المكانة غير اللائقة للغتين العربية والأمازيغية داخل المؤسسات الفرنسية بفرنسا. كما أننا لا نجهل أن ثمن حضور اللغة والثقافة الفرنسيتين في المغرب يتحمله الطرف المغربي، سواء في التعليم العمومي أو التعليم الخاصّ الخصوصي.

في ظل هذه الشروط، لا أحد يعتقد أن الحديث عن آفاق التفاعل الثقافي، وحوار الثقافات، مغلف بالبراءة والسذاجة. وبنظرة واضحة إلى الأشياء، فإنه يتعيّن القول عالميا إننا محكومون بالانفتاح على الآخر، لأن هذا الأخير يحتل مكانة مهيمنة بفضل قوته المادية والرمزية. كما أن الانغلاق على الذات يقود حتما إلى الخمول. لكن من هو هذا الآخر؟ هل يمكن اختزال الغرب في اللغة والثقافة الفرنسيتين؟ بالتأكيد لا. فالنخب المغربية المكوّنة في المدرسة الفرنسية إبان الفترة الاستعمارية، هي حاملة للغة والثقافة الفرنسيتين لاعتبارات تاريخية. فهل هو سبب كاف لإدامة تبعية هذه النخب في عالم ولج القرن الواحد والعشرين؟ قرن يتأكد فيه منذ بضعة عقود، أن اللغة والثقافة الفرنسيتين تابعتين للغة الانجليزية، والثقافة الأنجلو- سكسونية. وهذا التحوّل في المنظور، مستوعب جيدا من طرف النخب المقتنعة أن ولوج العولمة يمر عبر التربية الأنجلو- سكسونية، والتي توكل تربية أبنائها إلى المؤسسات الأمريكية – الشمالية تدريجيا.

على هذا الأساس، يتحول التفاعل الثقافي إلى إستراتيجية براغماتية من قبل الطبقات المهيمنة على مستوى الهامش، بهدف الحصول على أحسن الاستفادات المادية والرمزية للازدواج اللغوي، والتفاعل الثقافي الثنائي.

خلاصة

تكمن المهام الأولية بالنسبة لمجتمعات المستقبل، في تصور وتشكيل مجتمع متفاعل ثقافيا، يعي داخله الفرد والجماعة بانتمائهما إلى الإنسانية، وبأنهما مرتبطان جوهريا بالمستقبل نفسه، وبأن الاختلافات اللغوية والثقافية، هي ثراء يتعين الحفاظ عليه وتثمينه عند الأنا وعند الآخر. وهذا يعني أن التفاعل الثقافي مشروع يدخل في إطار يوتوبيا إنسانية يمكن أن تكون بديلا لممارسة الهيمنة الإمبريالية على المستويات الاقتصادية والثقافية والعسكرية وأمام انتشار مختلف أنواع الأصولية المحلية والعالمية والقول بالصفاء العرقي والقومي. ولتحقيق مشروع من هذا القبيل، هناك شروط داخلية وخارجية. يتمثل الشرط الداخلي في دعم أسس مجتمع المعرفة وتقوية القطاعات الإبداعية، بينما يتمثل الشرط الخارجي الأساسي في التبادل المتكافئ للمنتوجات المادية والرمزية بين الشمال والجنوب .هل يتعلّق الأمر هنا بحلم يوتوبي متأخر؟ قد يكون الأمر كذلك. لكن ما هو واجب المثقف الحر إذا لم يكن هو صوغ نماذج مجددة، قادرة على تأزيم النماذج المتقادمة، وتوضيح اليتوبيات المستقبلية؟

الفصل الرابع

رهانات تدبير التنوّع الثقافي

في رهان التراث

تمهيد

إن التراثية هي النزعة التي ترتكز على العودة إلى التراث الثقافي، بغية مواجهة تحديات الوضعية الرمزية المهيمنة في الوقت الراهن. وهذه النزعة هي التوجه الطبيعي للنخب التقليدية، لمجابهة التحوّلات المفروضة في السياق العالمي. ويتجلى تأثير الهيمنة المادية والرمزية التي مارستها القوة الاستعمارية على المجتمع المغربي، في التدمير الجزئي لأسس الثقافة التقليدية، رغم بعض المقاومات المحلية، بفرض نموذج مجتمعي قوي، ساهم وظيفيا في تهميش النخبة التقليدية، وخلق نخبة محلية حديثة في قلب المدرسة الفرنسية. إلا أن النموذج التراثي استطاع أن يحقق نهضة فكرية ودينية بعد الاستقلال في ظل ظروف سياسية لعبت فيها السلطة دورا حاسما. وعموما، فإنّ الخطاب التراثي يدخل في منظور إعادة بناء الهوية الجماعية، وهو قصد يبدو أنه ظاهرة عالمية في سياق أزمة الإيديولوجيات الكونية التي طبعت نهاية القرن العشرين من جهة، ونزعات تجديد الروحانية التي تشهدها كل المجتمعات، من جهة أخرى. ويتجلى البحث عن الهوية، بصيغة أو أخرى، في خطاب هوياتي يشمل المسوغات الآتية:

1) مجموعة من الأفكار والطروحات الشمولية مفادها العودة إلى إسلام جذري بحسب الخطاب الأصولي، وإلى أصول الثقافة العربية الإسلامية، بحسب الخطاب السلفي؛
2) تعتبر قيم الاستقامة والفضيلة والعلم من أسس الإسلام؛

3) على المسلم أن يعمل، ويعيش من الخيرات التي ينتجها، ويوتي الزكاة، ويتجنب الرّبا؛

4) إن للمسلم واجبات معنوية، ومادية، حيال عائلته، حيث يجب عليه نشر تعاليم الإسلام بين أهله وذويه، وعدم تدريس أبنائه في المدارس التي لا ترسخ تعاليم الإسلام؛

5) إن من واجب المسلم تربية المجتمع حسب القواعد الإسلامية، وزرع روح المقاومة في أوصاله.

انبعاث التقليد

في إطار هذا النسق القيمي، يجد الخطاب التراثي الإسلاموي مرجعيته أساسا في العقيدة الإسلامية؛ وهو مبثوث أيضا بين ثنايا كتابات سيد قطب وحسن البنا وعبد السلام ياسين وراشد الغنوشي وغيرهم من شيوخ ذات التيار. وتتمثل الأطروحات الأساسية لهذا الخطاب حسب أنور عبد المالك (Anouar Abdelmalek, 1970) في ما يلي:

1) إن الله هو خالق الكون، ومحمّد (ص) هو آخر الأنبياء، المبعوث إلى كافة الناس، والقرآن كتاب الله، والإسلام دين عالمي. والمؤمن ملتزم بتطبيق أوامر القرآن، واتباع تعاليم السنة، باستلهام حياة الرسول، وخلفائه الراشدين؛ والتضحية بماله، وحياته، لتحقيق هذه الرسالة؛

2) إن الإسلام في الآن نفسه عقيدة دينية وعقيدة سياسية، وتقوم الدولة الإسلامية على مبدأ الشورى، ويتم اختيار الخليفة من بين المتكافئين، على منهج الخلفاء الراشدين بعد وفاة الرسول؛

3) يتكتّل المسلمون في كيان موحّد بالإيمان بالعقيدة الإسلامية. وواجب المسلم هو تقوية صلات الأخوة بين المسلمين كافّة؛

4) إن تخلف المسلمين هو نتيجة لابتعادهم عن تعاليم الإسلام، وتبنيهم للحضارة الغربية. ولا يمكنهم تدارك تخلفهم إلا بنهجهم لإصلاحات تتمثل في الاغتراف من القرآن ومن السنة؛

5) يجب أن يلتزم كل مسلم بالحفاظ القاطع على مبادئ الإسلام، وأن يبقى صادقا تجاه أولئك الذين يعملون لتحقيق هذه المبادئ، وأن يظل جنديا في خدمتهم، وأن يضحي بحياته من أجلهم، إذا اقتضى الأمر.

وحسب رؤية حسن البنا، يؤسس الخطاب الأصولي شرعيته على مبادئ الإسلام الأصيلة "الصافية من التحريفات التي دخلت عليه منذ عهد بني أمية". ويقدم الإسلام أساسا باعتباره دينا، تكمن قوته في الروحانيات؛ ذلك أنه يستجيب للشهية الروحانية للإنسانية، ويمنحها طمأنينة الضمير، والسعادة التي يحتاجها. كما أن الإسلام كذلك دين مدني، يؤسس الدولة على مبادئ العدل، ويقيم الحكم على حقوق محدّدة بصفة ثابتة. ويعطي لكل فرد من مختلف طبقات الأمة حقه بدون حرمان، ولا إنكار، ولا ظلم (انظر حسن البنّا، كما أورده Abdelmalek, 1970، ص. 71–75). ويتصوّر الإسلام في الخطاب الأصولي باعتباره مصدرا فريدا للمسلمين لاسترجاع إيمانهم، وقيمهم المعنوية، ومجدهم الذي أفسده أعداء الإسلام. هؤلاء الأعداء هم الغرب وعملاؤه. وبحسب هذا المنظور، فإن الغرب يعيش في الجاهلية، وفي وضعية تاريخية تجهل، أو تنكر لفضيلة الإسلام. والحضارة الغربية ليست موروثة عن الديانات المنزلة (اليهودية، والمسيحية)، ولكن عن حواضر مشركة، مثل أثينا وروما حيث القيم السامية تكمن في الماديات، والمتعية (hédonisme)، وإرادة القوة (volonté de puissance)، وعوامل الحضارة الغربية الشيطانية هي النخب الملحدة، المكوّنة في حضن الغرب، والتي تنشر الإيديولوجيات القائمة على

العقلانية، والمادية. ويكمن دور الدولة الإسلامية في فضحهم وإفحامهم (انظر ياسين 1989 أ).

وبالنظر إلى اقتناعهم أن زمن الدعوة الإسلامية والوعظ والصراع الإيديولوجي قد آن أوانه مرة أخرى، فإن حاملي الفكر الأصولي انكبوا بالضبط على معارضة الفكر العقلاني بردهم على الأطروحات التي صاغها هذا الأخير حول الإسلام. وفي اتجاه آخر، يعتبر محمّد شفيق (انظر شفيق، 1993) أن التأويلات التي آل إليها بعض فقهاء وشيوخ الإسلام السياسي قد أساءت إلى الإسلام، حيث كتب ما معناه:

1) أن الانشقاقات، وبروز الطوائف، والأخويات في تاريخ الأمة الإسلامية ظواهر لا تعني عدم انسجام الإسلام بقدر ما تمثل ديناميته وحيويته. ذلك أن الإسلام دين منفتح على كل الاجتهادات الفكرية النيرة. وهذا دليل على قدرته على الإجابة الملموسة على تحديات ورهانات الساعة؛

2) أن الانحرافات والتجاوزات وأنواع الشطط التي يمكن أن نلاحظها في الأفكار والتصرفات المشينة لدى بعض المسلمين، لا تعزى إلى كنه الإسلام، ولكن إلى الدعاة الذين هم في الأصل غير متصفين بالكمال، ومعرضون للخطأ؛

3) أن الإسلام في جوهره ليس لا تقدميا ولا رجعيا، ولا أتوقراطيا ولا ديمقراطيا. فهو يتموقع فوق العوارض الاجتماعية، ولا يمكن الحكم عليه انطلاقا من ممارسات الناس، بل محاكمة الناس بناء على مبادئه وتعاليمه؛

4) أن النظام الاجتماعي والسياسي للجماعة الإسلامية مبني على عقيدة مفادها أن الإسلام في الآن نفسه دين ودولة؛ وهو يحذر من الطغيان بممارسة التوافق والشورى بين القادة الروحانيين للجماعة. وبالنسبة للعلمانية، فهي غريبة عن العقيدة الإسلامية، إذ هي معطى تاريخي

للحضارة الغربية، ذلك أن النبي وخلفاءه المباشرين كانوا في الآن نفسه، قادة روحانيين وقادة سياسيين. وبالنظر إلى أن الإسلام لا يعزل الدين عن تسيير الدولة، فإنه لا يعطي شرعية سماوية للحكم الجائر للطبقات المهيمنة، بل إن السلطة المطلقة لله وحده. وفي منطق الخطاب الأصولي الذي يدعي امتلاك الحقيقة المطلقة للقرآن نفسه، فإن الجواب على الطروحات البديلة، لا يعني التناظر مع العقلانيين، بل ضرورة دحض مزاعيمهم، وقاية للمسلمين ضد الفكر المدنس للغرب. ويعتبر أصحاب الفكر الأصولي أنه لا يجوز الحوار مع كل من يضع نفسه خارج الجماعة الإسلامية، سواء تعلّق الأمر بالغربيين، أو النخب المغربة للدول الإسلامية. والمنهج الوحيد هو الجهاد، الواجب الشرعي بصفته المخرج الأمثل لمواجهة الكفار، من الوثنيين واليهود والنصارى المرتدين (انظر خطابات السلفية الجهادية) .

وفي ضوء هذا المنظور، لا يمكن للمشروع الثقافي الأصولي سوى رفض المشروع المجتمعي الغربي ونموذجه الثقافي والسياسي بإطرائه العودة إلى أصول التقليد الإسلامي، والتخلي عن ثقافات ولغات الغرب، واللجوء إلى اللغة العربية الفصحى، وإلى الثقافة العربية الإسلامية لفجر الإسلام، للتمكن من الحفاظ على هوية المسلمين وأصالتهم. هكذا، ينظر إلى الغرب في هذا المشروع باعتباره عالما فاسدا بالشهوات المادية، إذ هو المسؤول عن الجرائم ضد الإنسانية، من انتهاك واستغلال. ويدين الأصوليون الغربيين بصفتهم مسؤولين كذلك على انحلال النخب في الدول الإسلامية، بفعل ترسيخ قيمه، خاصّة العقلانية، والعلمانية والليبرالية، والحريات العامة، والديمقراطية؛ تلك القيم التي قادت إلى انفجار العائلة، وإلى الانتحار، والدعارة والرعب، والمخدرات، وإلى انتفاء عموما. لذا، وتفاديا للأزمات الاجتماعية والخلقية، فإنّ الفكر الأصولي يخضع الثقافة والسياسة للمؤسسة الدينية، وبذلك تصبح السلطة السياسية وسيلة لفرض

ممارسة تعاليم القرآن والسنة في المجال الاجتماعي والاقتصادي والثقافي (انظر ياسين 1989 ب). كيف يمكن، والحالة هذه، رفع تحدي الغرب على المستويات التقنية، والاقتصادية، من قلب منطق الخطاب الأصولي؟ يجيب الشيخ ياسين (انظر مؤلف 1989أ) بما معناه: يجب رفع التحدي بالعودة إلى المبادئ الأصلية للقرآن والسنة، و بفتح باب الاجتهاد، إذا كانت التجديدات لا تتعارض مع العقيدة ومع السيرة النبوية ومع أحكام الخلفاء الراشدين. ولا يمكن أن يلجأ إلى هذا الإجراء إلا من يمتلك معرفة تامة بالنص القرآني ومتون السنة، ومن له إيمان راسخ بالله ورسوله، وإتقان لا مراء فيه للغة العربية الفصحى، ذلك المتضلع في أصول الدين، والقضايا المتعلّقة بإجماع الأمة. على هذا الأساس، نرى أن الخطاب الأصولي يمكن اختزاله في أطروحة مفادها أنّ الإسلام هو آخر ديانة سماوية، وبهذه الصفة، فهو منزل للإنسانية جمعاء؛ لذا، فكل من لم يعتنق الإسلام، أو يعارضه، فهو يعيش في الجاهلية، ويحق فيه الجهاد. وينبغي أن تسير الجماعة الإسلامية في إطار دولة إسلامية، دولة تكون فيها السياسة تابعة للدين. على هذا النحو، يعيد الخطاب الأصولي إحياء المفاهيم الأولى للعصر الإسلامي.

في ذات السياق، ذهب عدد من المفكرين إلى اعتبار أن جماعة العدل والإحسان بادعائها الخلافة، إنما تسقط في الخرافة على حد تعبير سعيد الكحل (الحوار المتمدن-العدد: 5149 - 2016 /5/ 1)، الذي يؤكد أن الجماعة إنّما تسعى الإقرار بوجوب إقامة "دولة الخلافة"، واعتماد ضرب الأعناق كوسيلة لإجبار الناس على الطاعة والخضوع. ويخلص المحلل إلى أن الجماعة تروم "إقامة نظام ثيوقراطي مستبد يكون فيه الشعب خاضعا ومطيعا للحاكم/الخليفة باعتباره "ولي الأمر" الذي طاعته من طاعة الله ورسوله وعصيانه من عصيانهما"، مضيفا أنه "حينما تصبح الممارسة السياسية ملتبسة بالدين يكون الاختلاف مرفوضا والخلاف محرما. والتالي

تغدو آراء الخليفة في السياسة، آراءً فقهية تستمد مشروعيتها من قدسية الدين وليس من قوة الحجة . فيقحم كل مخالف لها ضمن دائرة الفسوق أو الكفر". وفي نفس المنوال، يقول عبد الإله بلقزيز (02 ماي 2016) إن استعادة الخلافة الإسلاميّة فكرةٌ خياليّة طوباوية مستحيلة التحقيق موضحا أنّ الفكر الدعوي قد "فقد مضمونه وتحول إلى أداة تُشحن بها النزاعات الدموية بين المسلمين، وانتقلت من توحيد الأمة إلى إحداث التفرقة في صفّها"، مشددا أن "ما بعد النصّ القرآني ليس من شأن غير العقل، الذي هو سلطة معرفية لتدبّر النص وفهمه وسبر أغواره، وما بعد الدعوة النبوية هو رأي، ورأي الدعاة ليس مُلزِما للمسلمين، بل هو اجتهاد أفضى إليه التفكير البشري". وخلُص المفكّر المغربي في حديثه إلى أنّ عدم إكراه غير المسلمين على اعتناق الإسلام "هو السبب الذي جعل عددا من بلدان الشرق الأوسط مثل العراق وسوريا والأردن وفلسطين -قبل قدوم جحافل الجراد الجهادي الحالية- آخر متحف في التاريخ للأقليات، كالصابئة والآشوريين وأقليات بادت في التاريخ وبقيت فقط في المشرق العربي، مضيفا: "هذا يعني أن هناك ثقافة مشتقة من عقيدة اسمُها الإسلام استطاعت أن تنجح في استيعاب كل الفسيفساء الدينية وانطوت على قدر كبير من التسامح مع المخالفين، وبعضُ المستشرقين الكبار المنصفين يعترفون بذلك".

وعلى هذا الأساس، يفترض التفسير السوسيولوجي لشروط نجاعة الخطاب الأصولي أزمة الخطابات والممارسات التي تدعو للعقلانية في أشكالها المختلفة، الليبرالية والماركسية، وفشلها الذريع في تقديم بديل جدير بالمصداقية من حيث التدبير الفعال للقضايا الاجتماعية والاقتصادية؛ إضافة إلى فشل الخطاب الإصلاحي للسلفية. في ذات السياق، تجد المجتمعات نفسها في فراغ مرجعي ... لا ينفع معه إلا الإسلام الأصولي. وقد ساهمت مؤسسات التعليم الجامعي، التي تعتمد اللغة العربية لغة

التدريس، في تكوين أعداد من حملة الشواهد المنحدرين أساسا من الطبقات الشعبية، والذين ساهموا بدورهم في انتشار واسع للخطاب الأصولي، وإعادة بناء الهوية الثقافية والدينية والسياسية (انظر Eickelman, 1993). وعلى هذا المنوال، وبسبب المشاكل ذات الطبيعة البنيوية، فإن المدرسة العمومية تتحول إلى فراغ مؤسس. وبالتتابع، فإن التعليم، الذي يمثّل مركز الثقل الثقافي (انظر Molino, 1986) ، وبوثقة إعادة إنتاج النخب، أفلست وظيفته الاجتماعية، ليتحول إلى مؤسسة ضخمة غير ذات بال. ويمكن اختزال أهم أسباب هذه الحالة من العطالة السوسيوثقافية، في انسداد سوق الشغل العمومي، ومحدودية فرص الشغل في القطاع الخصوصي، وضعف فعالية الكفايات المكتسبة، وعدم ملاءمتها للثقافة المطلوبة في علاقتها بالاحتياجات الاجتماعية الجديدة.

هكذا، يمكن القول باختصار، إن نقل النموذج الغربي قاد إلى إدخال حداثة انتقائية ترجمت على المستوى المؤسسي عن طريق التقليد الشكلاني والاختزالي، وليس على النحو العميق والكامل لديمقراطية وليبرالية المجتمعات الغربية. وعلى المستوى الاقتصادي، تم تفويض هذا النموذج باحتكار المنافع والامتيازات من طرف النخب الاقتصادية والسياسية والثقافية، في حين تم إفقار القاعدة الاجتماعية الواسعة. لذا، في قلب هذا السياق، فإن الخطاب الحامل للقوة التعبوية، خاصّة في الوسط الشعبي، والبورجوازية الصغرى، يتبنّى الرفض الجذري للثقافة الغربية، والثقافة المحلية "الفاسدة"، مقترحا العودة إلى الثقافة الإسلامية "الصافية" باعتبارها بديلا لثقافة العقلانية والمادية والعلمانية والديمقراطية الليبرالية، الخ.

يصير الخطاب الثقافي الإسلامي المطلوب على هذا الأساس، نقطة التقاء احتياطيين عاميين شعبيين على حد تعبير Galissot (انظر مؤلفه لسنة 1986)، احتياطي الكتل الأمية التي تعود مرجعياتها الثقافية إلى القيم

التقليدية، والاحتياطي الرافض للمنظومة التعليمية والتربوية العمومية. يقطع هذا الخطاب، الذي هو حصريا من طبيعة ألوهية مركزية في الآن نفسه مع أسس الثقافة العالمة للعلماء، والأسس الصوفية للثقافة الشعبية. علاوة على أنه خطاب يتطور بسرعة ليؤطر النسيج الاجتماعي الملقح بأربعة عشر قرنا من الحضور الديني الإسلامي في الوعي الفردي والجماعي. كما أن قدرته الاستيعابية والتجاوزية للخطابات الأخرى، تجعله يبدو في المتخيل الشعبي باعتباره حاملا للآمال. يحلل Galissot هذه الظاهرة بقوله: "عندما يغيب المستقبل الوطني، يعود الدين ليقدم البديل الأخير لليوتوبيا الاجتماعية. فهو لا يزال يغذي آمال المتشائمين، كما أنه لا يحتاج إلى أي تبرير. أليس له هو نفسه شرعيته الخاصّة؟" (انظر مؤلفه لسنة 1989، ص. 53؛ ينظر كذلك في نفس الموضوع التوفيق، 1984).

يقف النقد ذات التوجه العقلاني للخطاب الأصولي عند جملة من التناقضات في الخطاب التقليداني، فلا أحد ينكر أنه خطاب فرعي حامل في المقام الأول لمشروع سياسي، إذا ما استثنينا النمط الصوفي المستكين. ولكن التساؤل المطروح هو حول مصداقيته السوسيوثقافية. فالمصداقية يمكن الحكم عليها حسب ملاءمة هذا الخطاب، للإجابة إيجابا على انتظارات المجتمع. وبخصوص مشروعه الثقافي، يقوم التساؤل حول قدرته على القيام بالتركيب الضروري بين التراث العربي الإسلامي، وبين التراث العالمي، شريطة أن يتخلص هذا الأخير من شحنة العنف المادي والرمزي التي تميّزه.

التوفيقية المستحيلة

تقدم السلفية نفسها باعتبارها طريقا وسطا في الخطابات التراثية. وتمتح السلفية المغربية من كتابات جمال الدين الأفغاني ومحمّد عبده. وهي ممثلة بوجه خاصّ بأبي شعيب الدكالي ومولاي العربي العلوي والمختار السوسي وعلال الفاسي. يدخل هذا الخطاب في إطار المذهب

السني الذي يراد خلاصه من الشوائب التقليدية التي جمدت مجهودات المجتهدين، وقادت نحو الجمود، ونحو أزمة الثقافة العربية الإسلامية. والسلفية بهذا المعنى تبجل إعادة قراءة القرآن والسنة، في ضوء التطور الذي عرفته الحضارة الحديثة في الغرب، كما تؤكد أن الإسلام ليس في تناقض مع التقدم العلمي. ونتيجة لذلك، فإن على المجتمعات الإسلامية أن تستوعب المكتسبات الايجابية، وترفض في الآن نفسه المظاهر التي من شأنها أن تمس جوهر دينهم، أو التي يمكن أن تقود إلى" فساد" المسلمين.

بخصوص الفكر السلفي عند علال الفاسي، فإنه يطرح في مؤلفه "النقد الذاتي" العودة إلى تعاليم القرآن والسنة باعتبارهما قاعدة لمشروعه المجتمعي، كما يدعو إلى استعمال العقل لإصلاح المجتمع المغربي على مستويات الفكر والاقتصاد والسياسة وتجديد التراث اللغوي والثقافي. والذي يهمنا بالخصوص هي الاقتراحات التي تتصل بهذا التراث.

يروم خطاب علال الفاسي حول التراث الدفاع عن الأصالة. وهو ينتمي بذلك إلى الصنف الترافعي. ففي نصه "دفاعا عن الأصالة"، يقر بأن المكوّن الأساسي للتراث هو اللغة العربية الفصحى، وهي لغة القرآن المقدسة والرابط الذي يوحّد الجماعة الإسلامية. غير أن هذه اللغة، وهي التي احتضنت العلوم العربية الإسلامية في الوقت الذي كان فيه الغرب يعيش عصر الظلمات والجهل، تحولت إلى لغة منحطة بسبب هيمنة العناصر غير العربية، من المغول والفرس والأتراك حيث جمدت، وصارت لغة بلاغة متقادمة. ومع يقظة العرب، صار من اللازم القيام ببعث وثورة لغوية سابقة على النهضة العربية الإسلامية. ولتحقيق هذا الهدف، يتعين التخلص من الاستعباد اللغوي والثقافي للمستعمر، عن طريق التعريب الكامل للتعليم والإدارة والحياة السياسية. كما أن الإبقاء على استعمال اللغة الأجنبية، يعني المشاركة في استعباد الأمة، باستلاب هويتها وشخصيتها. ولبلوغ هذه الغاية، وجب استعمال اللغة العربية

باعتبارها وسيلة للتحرر الثقافي. وفي سياق نفس الغاية، فإن حماية التراث الثقافي هو أيضا شرط أساسي للنهضة العربية الإسلامية، وحماية هويتها. وهذا التراث، إنما هو انعكاس للماضي التاريخي والحاضر للمجموعات العربية الإسلامية وهو الشامل لمكتسبات مراحل السمو، وأيضا خيبات تقهقر تاريخها. و الإسلام هو المعطى الأساسي لهذا التراث؛ لذلك، وجب التشبث به، بالارتكاز حصريا على تعاليم القرآن والسنة. ذلك أن التقيد بهما كان أساس رفعة الإسلام عبر العالم، وبروز الجماعة الإسلامية مع النبيّ محمّد أوّلا، ثم مع الخلفاء الراشدين، لكن نتيجة التنكر للسنة، بدأ تقهقر الجماعة الإسلامية مع بني أمية، وتتابع منذ تلك الفترة.

إن العودة إلى العصر الذهبي للحضارة العربية الإسلامية مرتبط بشرط إجراء فرز بين ما هو حقيقي وجوهري وثمين في التراث السني، وما هو فاسد ودنيء في التأويلات الماكرة للسنة، وفي الطقوس المنحرفة. يجب التخلص إذن من البدع والاختلاقات والشعوذات التي تم إقحامها إبان عصر الانحطاط. وبقدرما يعتز علال الفاسي بالتراث، بقدرما يحث على المطالبة بالحفاظ على الإنتاج الأدبي العربي الجيد، سواء كان ينتمي إلى المرحلة ما قبل الإسلام، أو المرحلة الراهنة. كما يثمن تثمينا الأشكال الجمالية الجديدة المتعلّقة بالنثر والفن، شريطة أن تكون ذات مستوى عال. علاوة على أن التراث الشعبي حظي كذلك باهتمامه، لأنه تعبير ورمز للإبداع الشعبي الذي استعمل فيه الشعب لغة وأسلوبا فنيا خاصّا، لكنه حريص على عدم استبدال الثقافة الوطنية بالفلكلور، والثقافة المبتذلة بالتراث الحقيقي، والشعوذة بالحضارة القارة، ذلك أن هذه هي الضامنة للهوية الثقافية والحضارية المغربية. ويمكن اختزال المشروع الثقافي لعلال الفاسي (انظر المرجع السابق) في ما يأتي: إن الوعي بضرورة التحرر من الهيمنة الأجنبية يقودنا إلى التحرر أولا من آلية هذه الهيمنة، المتمثلة في اللغة الأجنبية، عبر اللجوء إلى إحياء اللغة العربية التي تعد

البوثقة، والناقلة لتراثنا. هذا التراث الذي سنفرزه باستلهامنا لماضينا المجيد، لكي نسمو بحاضرنا المنحط، ونحضر لمستقبل زاهر.

وجد المذهب السلفي نفسه في مواجهة سؤال الحداثة من خلال المعاصرة. وتتمثل المثاقفة التي يتعيّن إيجاد حل لها في السؤال التالي: كيف يمكن تحديث الثقافة والمجتمع المغربيين مع الوفاء للعقيدة القرآنية، وتعاليم السنة؟ تتمثل الإجابة السلفية عن هذا السؤال في التأكيد على قدسية القرآن والسنة على مستوى العقيدة، وفي إعادة اكتساب اللغة العربية الفصيحة وتطهير التراث الثقافي وتحديث البنيات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، بالنسج على منوال الغرب، متبعين في ذلك مطابقة تعاليم الدين الإسلامي، وجوهر التراث الثقافي العربي.

لقد مثّل الخطاب السلفي نموذجا قويا في الثقافة المغربية إبان المرحلة الاستعمارية، وغداة استقلال البلاد، على أساس أنه كان يقدم نفسه باعتباره بديلا في مواجهة الخطاب الاستعماري، وباعتباره بديلا ذا مصداقية في الآن نفسه أمام الخطاب التقليدي الصرف، والخطاب العقلاني النخبوي المتهم بالتواطؤ مع الغرب من جهة أخرى. وكثيرة هي محاولات التقييم النقدي لهذا الخطاب. وتتمثل الدراسات النقدية الأكثر انتشارا في مساءلة شرعية المشروع السلفي في عمومه، بإعادة طرحه في سياقه التاريخي، أي عصر النهضة والاستعمار. فتفسر سلفية علال الفاسي بوصفها تعبيرا عن ايديولوجية البورجوازية الوطنية المركنتيلية التي عرفت كيف توظف اضطرابات المجتمع المغربي الناتجة عن آفة الاستعمار. وكانت البورجوازية في هذه المرحلة من تاريخ المغرب الطبقة الأكثر استعدادا لتحمل المسؤولية الوطنية بفضل رأسمالها المادي. وبالإضافة إلى رأسمالها الرمزي، كانت المكوّن الوحيد من المجتمع المغربي الذي أنتج نخبة قادرة على صياغة مشروع مجتمعي، وتنظيم نفسها لتقلد القيادة السياسية للحركة الوطنية.

وقد أسّست البورجوازية الحضرية التقليدية خطابها في الميدان الثقافي على الأطروحات السلفية التي تمثّلت استراتيجيتها في استبدال الخطاب الديني بعقيدة سياسية، بغية تعبئة الجماهير، على قاعدة العودة إلى أسس الإسلام والثقافة العربية الإسلامية "الصافية"، وفي الآن نفسه، استثمار المبادئ الأساسية للحياة الحديثة. وفي هذا التصوّر، كان تعريب التربية والتكوين والعدل، أي استبدال اللغة الفرنسية باللغة العربية، القرار الرمزي لاستعادة "الهوية الضائعة". وتتمثل وظيفة التعريب أيضا، في كونه مفتاح إعادة تملك السلطة الرمزية من طرف النخب الحضرية بعد تهميشها إبان المرحلة الاستعمارية. والمفارقة البارزة هي أن السلفية فشلت في محاولة مفصلة النموذج الثقافي العربي والإسلامي في مختلف مراحل التاريخ المعاصر، بالرغم أنها كانت حاملة لخطاب مجدد في إطار الخطاب التراثي. إن تطور البنيات العامة للدولة والمجتمع بعد فترة الاستعمار، أبرز إفلاس الخطاب السلفي. ويعود هذا الإفلاس بدون شك إلى عوامل عديدة، نرد أهمها في ما يلي:

أ) فشل توفيقية الفلسفة السلفية التي تنادي بإقامة توافق بين التقليد والحداثة وبين الأصالة والمعاصرة، على اعتبار أنه من العسر تمييز الأبعاد الايجابية من غيرها، في الآن نفسه، في التراث العربي والإسلامي، وفي الثقافة الغربية (انظر Molino, 1986)؛

ب) استحالة تكييف التقنية مع الثيولوجيا بحسب تعبير عبد الكبير الخطيبي (1973)، بإفراغ التقنية الغربية من القيم الثقافية التي تحملها، وإدخال الحداثة في إطار البنيات السوسيو- اقتصادية العتيقة؛

ت) عدم واقعية الخطاب السلفي الذي يعتقد أن في استطاعته "وقاية" المجتمع العربي-الإسلامي من "المخاطر الجانبية" والتداعيات التي قد يبثها النموذج الغربي في جسم هذا المجتمع، على اعتبار أن عالم

اليوم عالم مندمج كليا على المستويات الإستراتيجية والاقتصادية والثقافية؛

ج) التباس الخطاب السلفي في علاقته بالتراث العربي والإسلامي الذي ينبغي تحيينه، والثقافة الحالية التي يجب تجذيرها في التقليد. والسؤال هنا هو من جهة، معرفة أي تراث يجب إحياؤه ثانية، هل ذلك الذي يثري الاجتهاد، أو ذلك الذي يدعو إلى محاربة التجديد؟ هل الأمر يتعلّق بالتراث العربي بحصر المعنى، أم التراث العربي الإسلامي برمته؟ من جهة أخرى، ما هي المعايير الانتقالية المعتمدة للحفاظ، أو رفض هذا المكوّن أو ذاك من الثقافة الغربية؟ تلك بعض الأسئلة التي لم يجد لها الخطاب السلفي أجوبة مقنعة تجعل منه بديلا حضاريا ناجعا على المستوى الثقافي والسياسي والاجتماعي والاقتصادي.

من المؤكّد أن المشروع السلفي مثّل خطابا مسموعا في الحقل الثقافي المغربي في فترة من التاريخ. وقد حاول التوفيق بين التقليد والحداثة في عالم تهيمن عليه مفاهيم التقدم والتطور. وفي واقع الحال، فإن الثقافة التراثية التي تتبناها السلفية، هي ثقافة تقليدية في عمقها إذ لا تزال تدير ظهرها للحداثة والتجديد. وهي بذلك تحرم نفسها من إمكانية المساهمة الحازمة في الثقافة الحديثة. وهذا ما يقودنا إلى القول بفشل السلفية، فشل يعود إلى تعارض الأجوبة التي تقدمها للأسئلة العميقة التي يفرضها الاندماج في العالم الحديث، واستحالة التوفيقية بين التقليد والحداثة.

بزوغ المكبوت التراثي

إن الخطاب التراثي يطول كذلك حقل الأمازيغية إذ هو، بالأساس، يهيمن عليه الطرح الهوياتي، مع استحضار قوي للبعد التاريخي. فالخطاب الأمازيغي يضع الماضي البعيد منبعا للتراث، على اعتبار أنه يقوم على

فكرة الأسبقية التاريخية، والعهد السالف ودوام الثقافة عبر التاريخ. بهذا المعنى، فالآلية الحجاجية للخطاب الأمازيغي، يمنح هذا الطرح للثقافة الأمازيغية شرعية تاريخية تجعل منها الثقافة الأولى في المغرب، ثقافة الشعب الأصلي (راجع أخياط، 2007 ؛ الصافي مومن، 1996). إن هذا الخطاب خطاب مستحدث نسبيا في الحقل الفكري المغربي ومن المحتمل، نوعا ما، اعتباره خطابا يغني الفكر التراثي المغربي إذا هو توخى الانسجام والتماسك النظري. ومن الإشارات الدالة على ضعف الانسجام الفكري للخطاب الأمازيغي، إنتاجه لبعض المفارقات. ومن ضمنها أن التوجه السائد يستحضر الأمازيغية في إطار النوستالجيا، والميثولوجيا والأسطورية، شأنها في ذلك شأن سائر الخطابات التي تسعى إلى الشرعية التاريخية. وتقوم النوستالجيا المتخيلة والميثولوجيا الأمازيغية على المسلمة التالية: الثقافة الأمازيغية موسومة جوهريا بقيم الحرية والديمقراطية والتضامن والاستقامة، مما يبوؤها مكانة مميّزة بين الشعوب. يمكن استجلاء مسوغات هذا الخطاب على المنوال الآتي:

1) *الحرية*: إن الأمازيغي يعني الإنسان الحر. والتاريخ شاهد على دفاعه المستميت على أرضه أمام الغزاة؛

2) *الديمقراطية*: يفترض أن التنظيم الاجتماعي للأمازيغ يقوم على مؤسسات ديمقراطية مثل الجماعة، والنواب ("إنفلاس"). وللاحتماء من السلطة الفردانية، فإن المساواتية مبدأ سوسيوثقافي دائم الحضور في قلب الجماعة الناطقة بالأمازيغية. و غالبا ما يتّخذ طابعا راديكاليا عبر التاريخ، ونذكر هنا الدوناتية، إبان المرحلة الرومانية، والبرغواطية في المرحلة القروسطية، وبعدها الإباضية، أو مختلف الأصوليات منذ ذلك التاريخ؛

3) *التضامن*: من مظاهر الثقافة الأمازيغية ممارسة تقاليد التدبير الجماعاتي للمجال وللموارد الطبيعية. ومنها تقليد "تيويزي" أو "تاويزا" كرمز للتعاون الجماعي إبان الأعمال الزراعية وغيرها؛

4) *الاستقامة*: هي كذلك من القيم الأمازيغية المفترضة على المستوى الخلقي؛

5) و *فوبيا العظمة*: حسب الميثولوجيا المؤسسة لسمو الأمازيغ، فهذه السمة تميز الأمازيغي، حيث يتجنب التعاظم (mégalomanie) ويبخسه، ويذم السفاهة في السلوك واللغة، ويعيش في بساطته المألوفة (انظر شفيق 1989، ص. 129).

توضح هذه العناصر من الميثولوجيا كيف يقوم الخطاب التراثي الأمازيغي على مسوغات متمركزة على الذات، تتمثل في المبالغة في تثمين العنصر الأمازيغي في تقويم الهوية الثقافية المغربية عبر بناء ميثولوجيا ارتكاسية تظهر فيها الأمازيغية باعتبارها منظومة مثالية. هكذا تتحوّل الأمازيغية إلى مطلق ممجّد في تصوّر مشروع سوسيو-ثقافي بديل.

ونجد هذه الرؤية النوستالجية للثقافة الأمازيغية خصوصا عند المحجوبي أحرضان (Ahardan, 1991)، حيث يعتبر أن اللغة، وثقافة الكائن الأمازيغي، هبة من أرض الأجداد، يتعين أن تكون حماية الأصالة اهتمامه النهائي، إضافة إلى الموقع المتميز للغة بوصفها حاملة لتقليد ألفي، وكذلك التنظيم الاجتماعي الذي يدخل في إطار حضارة موسومة بميسم الأقدار الكبرى، إلا أنها مهددة بخطر الأفول. ويضيف أحرضان أن هذه الحقيقة التي لا ينبغي السكوت عنها أن الواقع الأمازيغي يظل هو الأساس الذي يمكن أن ينبني، ويتوطد عليه الوطن، والشيء نفسه بالنسبة إلى الدين، وإسهامات الحضارة العربية الإسلامية سواء على المستوى الثقافي أو التاريخي (Ahardan, 1980، ص. 5-6).

إن خطاب أحرضان هو كذلك ذو طبيعة رومانسية وجمالية، إذ يصور على الطريقة المجازية المفارقة التي يعيشها الكائن الأمازيغي، بين السمو والاستعباد، سمو الصقر (إڭيدر) ذو الماضي التليد والكائن البئيس في الحاضر المكدر، نتيجة الانحطاط.

إذا كان الخطاب الأمازيغي، في مرحلته الأولى، يمتح أساسا من الفكر التراثي، فإنه يحاول، في الآونة الأخيرة، أن يؤسس لثقافة جديدة تضع الأمازيغية في قلب الحداثة. كما يعالج الوضعية الخاصّة لهذه الثقافة، في إطار مقاربة نسقية تضع في الميزان الرهانات التي تنطوي عليها التناقضات الملازمة للحقل الثقافي للمغرب المعاصر، وتلك التي تفرضها العولمة. وفي الأفق ذاته، إذا أعدنا وضع الأمازيغية في سياقها التاريخي، فإننا سنلاحظ أن هذه الثقافة عرفت مجموعة من الوضعيات المناسبة نوعا ما لاستقرارها وتطورها، طيلة تاريخ المغرب، رغم هيمنة الثقافة العربية الإسلامية العالمة في المغرب ما قبل الاستعمار الأوروبي، وخضوع الثقافة المغربية في عمومها للثقافة الفرنسية في عهد الاستعمار، والتهميش المكثف للمكوّن الأمازيغي بعد الاستقلال.

الشرعيات البديلة

تؤكد الحركة المضادة للتيار، والرامية إلى النهوض بالأمازيغية، أن هذه الثقافة تمثّل معطى ثابتا في الحقل الثقافي المغربي، تقوم شرعيتها على أطروحات مركزية تتكوّن الشرعيات البديلة التي تؤسس للترافع من أجل مكانة اعتبارية للأمازيغية، منها شرعيات "مهيكلة" ومنها شرعيات "مدنية". وتتمثل الأولى في الشرعيات التاريخية والنفسية والمجتمعية والرؤيوية والبيئية:

1) تكمن الشرعية التاريخية في كون الثقافة الأمازيغية تمثّل إحدى الثوابت الأساسية لتاريخ المغرب. وهو ما يجعل منها واقعا تمتد جذوره إلى

الماضي البعيد للبلاد. ولهذا العامل وظيفة التذكير بحقيقة تاريخية، ووظيفة استدلالية بالنسبة للخطاب الذي يعتبر أن المسألة الثقافية الأمازيغية بدعة، واختلاف محرّم وإرث استعماري؛

2) الثقافة الأمازيغية تحمل اللاوعي الجمعي للإنسان المغربي، وتؤسس الشخصية الثقافية القاعدية للبلاد. وهي حاضرة بجلاء، أو مستترة في كل مغربي، في لغته وسلوكه العاطفي والاجتماعي. وهي حاضرة بقوة في الفضاء المغربي، في أسماء الأماكن وفي متخيلنا، عبر التقليد الثقافي. هذا الدليل جواب على الأطروحة التي تقصي البعد الأمازيغي من تركيبة الهوية الثقافية للمغرب بكبته ضمن اللاوعي، أو في الماضي البعيد والمنسي؛

3) تمثّل الثقافة الأمازيغية أحد مكوّنات ثقافة الشعب المغربي، معبّرة من خلال المستوى الرمزي عن شروط حياة الكتل القروية. ويضفي هذا الدليل على الثقافة الأمازيغية هالة "الديمقراطية" في الخطاب "التقدمي"، وفي إيديولوجية خطاب "الدفاع عن حقوق الشعب"؛

4) الأمازيغية لغة التواصل الحميمي والعاطفي، ولغة العالم غير المادي بامتياز. تثمّن هذه الأطروحة حول الثقافة الأمازيغية، باعتبارها وسيلة تعبيرية مؤثّرة لعالم الطفولة، وحضن الأمومة، في تقابل مع اللغات والثقافات الخارجية، والتواصل المعاملاتي في إطار السلطة المهيمنة؛

5) تمثّل الثقافة الأمازيغية معطى نظاميا مهيكلا لثقافة مغرب اليوم، إلى جانب الثقافة العربية والثقافة العبرانية والثقافة الإغريقية والثقافة الغربية. وتعتبر هذه الأطروحة الثقافة الأمازيغية تراثا ثقافيا للجماعة الوطنية في عمومها، إذ ليست حكرا على فئة الناطقين بالأمازيغية حصريا. كما أنها ثروة قد يؤدي افتقادها إلى زعزعة الصرح الثقافي المغربي في شموليته. ناهيك عن أن استئصال هذا البعد للإنسان المغربي ستتولد عنه صدمة ثقافية جماعية مؤثرة، لا تعوض.

علاوة على الشرعيات "المهيكلة"، فموقع الأمازيغية يتقوّى بشرعيات "مدنية" تمتح من الوطنية والديمقراطية والمابعد الحداثة؛ منها، من جهة، أن الوطنية من صميم القيم الأمازيغية، حيث مثّلت الثقافة بوتقة للفكر الوطني، وعاملا لوحدة الجماعات القروية، ضد المحتل الأجنبي، ووسيلة لمقاومة الاستعمار الفرنسي والإسباني، حتى قبل ظهور الحركة الوطنية المدينية. تشهد على ذلك الرواية الشفهية التي لا تزال تحتفظ ببقايا الشعر الملحمي في الريف والأطلس المتوسط والأطلس الكبير والأطلس الصغير وصغرو، حيث كان الشعراء والشاعرات يشحذون همم المقاتلين ضد القوات المسلحة الاستعمارية، ويحتقرون جبن أولئك الذين يتراجعون، في الوقت الذي كانت فيه المدن والسهول قد استسلمت نهائيا بخضوعها للنظام الاستعماري. بعبارة أخرى، إن الثقافة الأمازيغية دفعت ضريبة الدم للدفاع عن الوطن، لذا، فهي تستحق تشريفات الوطنية. تسعى هذه الأطروحة إلى تفنيد الادعاء الذي يقر أن النهوض بالثقافة الأمازيغية مستلهم من السياسة الثقافية الاستعمارية الجديدة، حيث سيكون من تداعيات الاعتراف بها إحياء "للظهير البربري"، الذي كان الهدف من ورائه تقسيم الشعب المغربي إلى قسمين متعاديين، الأمازيغ والعرب. ومن جهة أخرى، فإن الحق في الاختلاف الثقافي واللغوي، جزء لا يتجزأ من حقوق الإنسان في مفهومها الكوني. ونتيجة لهذا المبدأ، فإن كل مجتمع يطمح إلى الديمقراطية، يجب عليه الاعتراف باللغة والثقافة الأمازيغيتين باعتبارهما مكوّنين من مكوّنات الثقافة المغربية. يستمد هذا الدليل قوته من القانون الدولي، ويقف ضد التوجّه الذي سعى حتى الآن إلى إقصاء المعطى الأمازيغي، بذريعة أن الاختلاف يمثّل مصدرا للتفرقة والشقاق الوطني.

يتّضح من خلال عرض هذا النظام الحجاجي أنّ له وظيفة شرعنة اللغة، والثقافة الأمازيغيتين في الحقل الرمزي المغربي، وأنّه يؤسّس

للقاعدة الابستيمية للحركة الاجتماعية القائمة، بغية الاعتراف بهذه اللغة-الثقافة والنهوض بها. على هذا الأساس، نفهم أن البحث عن الهوية الأمازيغية لا يمثّل انشغالا ثقافيا صرفا، بل هو أيضا يعدّ بحثا هوياتيا وانشغالا وجوديا، يسعى إلى الوقوف في وجه صيرورة الاستيعاب الممارس داخل الجماعات الناطقة بالأمازيغية. كما أنه صيرورة ناتجة عن التبعية الاقتصادية والثقافية للمناطق القروية، حيال مراكز القرار المادية، والرمزية التي تتموقع في المدينة. ومن هنا يكتسي سؤال الأمازيغية بعدا من صميم مؤشرات نظام مابعد الحداثة، نظام قائم على خلخلة أسس الدولة الوطنية المركزية، وأسس الاقتصاد الليبرالتي المبني على الاستغلال المفرط للموارد الطبيعية وتهشيش ظروف العيش للإنسان. ولعلّ هذا النسق الحجاجي من الدعامات المركزية للترافع الذي أفضى إلى دسترة الأمازيغية وترسيمها في دستور 2011.

خلاصة

يشتمل الخطاب التراثي إجمالا على ثلاثة أصوات بديلة، هي الأصولية والسلفية والأمازيغانية. وتمثل الأصولية، بلا منازع، الاختيار الأكثر قوة بالنظر إلى تأثيرها على أشكال الوعي وقوتها الدعوية. وقوام هذا التيار رفض الحداثة القائمة على العلمانية. وقد يكون التوجه توجها مناضلا تقويا أو طائفيا أصوليا؛ والثابت إعادة أسلمة مجتمع الجاهلية المعاصر، عبر العودة إلى قيم العصر الذهبي للإسلام. يستنتج بعض الدارسين أن الحافز والوازع لقوة إشعاع هذا الخطاب يكمن في انتقام النخب العامية الشعبية التي خاب أملها، وفي تشاؤم الجماهير المحرومة جراء مخلفات حداثة انتقائية أغنت القلة واستضعفت الأغلبية. غير أن هذا الاستدلال لا يستنفذ تفسير ظاهرة معقدة، كما هو الحال بالنسبة إلى تجديد الأصولية.

يعرف الخطاب التراثي، الذي هو في النهاية احتفاء استيهامي بالأنا الجماعية، المستندة إلى مرتكز صلب مفاده المعتقد، وفي الآن نفسه، تنخره مجموعة من التناقضات التي نلاحظها في المنظومة الفكرية، وفي السلوك الفردي، أو الجماعاتي، والتي تقود نحو ثنائية قطبية، قطب "الأنانة" المتفردة، وقطب "الاستلاب" المائع. وتكمن مأساة الإنسان في كونه يجد نفسه يترنح بين القطبين معا، وعدم قدرته على اتخاذ قرار منسجم، إما بالقيام بتركيب متناغم لعناصر القطبين معا، أو الاختيار الحاسم بينهما. ذلك أن وضعية المنزلة بين المنزلتين، هي بالتأكيد مولدة لهلوسة الوعي الشقي، لصعوبة التواصل بين الثقافات والمجتمعات المختلفة، وإن كانت تقدم بعض المتعة الجمالية.

في نهاية التحليل، يتضح أن الخطاب التراثي يحاول تقديم نموذج إطلاقي يوفر للمؤمن أجوبة إجمالية على علاقة الإنسان بالخالق وبالكون وبأخيه الإنسان. لكن المرء الذي يستخلص عينه من هذه المنظومة الروحية، يجد نفسه حتما أمام اسئلة أساسية من قبيل :

أ. سؤال درجة النجاعة السياسية، والاجتماعية والاقتصادية والثقافية للنموذج المعروض؛

ب. سؤال فعالية التراث في سياق عالم مندمج كليا؛

ج. سؤال الهوية المطلقة في سياق التحوّلات الحاصلة على المستوى الكوني؛

د. وأخيرا سؤال نفي الآخر الذي قد يؤدي إلى هذيان الاختلاف المتوحّش، وإلى انحراف الهويات المجنونة التي يمكن أن تكون قاتلة .

في رهان الحداثة

تمهيد

تمثل إشكالية العلاقة بين الفكر، ومسوغه الخطابي، والحداثة، القضية الرئيسة في حقل الإنتاج الرمزي. وتتمظهر هذه الإشكالية عموما في صيغة ثنائيات: النحن والآخرون، الأصالة والمعاصرة، الحداثة والتقليد، العرب والغرب، أو المسلمون وغير المسلمين. ويمكن صياغة هذه الإشكالية في السؤالين التاليين: ما هي المسببات الثقافية للتخلف السياسي والاقتصادي والاجتماعي؟ وهل الحداثة مدخل مجدّ يوفّر الحلول الناجعة والكمينة بتدارك هذا التخلّف؟

في أفق الإحاطة بهذين السؤالين، نذكّر، بداية، أن الخطاب التراثي يرجع أسباب التخلف إلى التخلي عن القيم الأصيلة المتمثلة في التعاليم الإسلامية، وفي السلفية الثقافية العربية، أو المسوغات القيمية الأمازيغية. وقد وقفنا عند بعض جوانب محدودية نوعية الخطاب التراثي ومرجعياته، وقدرته على الإجابة الناجعة عن السؤال المحوري المتمثل في التنمية المتعدّدة الأبعاد، أي التنمية السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية. وفي المقابل، يُطرح أن الخطاب الذي يندرج في إطار نموذج الحداثة، بمفهومها العام، يؤكد على ضرورة القطيعة مع كل أشكال التقليد، لولوج العصر ومستجداته.

إن خطاب الحداثة منشغل بربط الثقافة بالتحضر والتنمية، على اعتبار أن المدخل الثقافي ضرورة لا مناص منها لأي تقدم سياسي واقتصادي واجتماعي. لكن بأية ثقافة يتعلّق الأمر؟ قد يبدو الجواب في

غاية البداهة، إذ يفترض، عموما، أن على الثقافة المرشحة لتأطير صيرورة ولوج الحداثة أن تمتحّ من القيم الكونية، ومن المعرفة الحديثة، وأن تيسّر التمكّن من المعارف والمهارات المرتبطة بالتكنولوجيات الصناعية والتدبير المالي وتكنولوجيات الإعلام والاتصال. والتساؤل الموالي هو: هل الثقافة الحداثية ملك متقاسم بين سائر الجماعات البشرية، حيث يكون الولوج إليها أمرا طبيعيا أم هي ثقافة خاصّة بالجماعات التي استطاعت أن تفرزها وتطورها، بفضل جهدها المعرفي والمهاراتي الخاصّ؟

للإجابة على هذا التساؤل، سنعتمد فرضية تركيبية مفادها أن جوهر الثقافة الكونية هو عصارة التجارب الحضارية للأمم خلال المراحل المتعاقبة من تاريخ الإنسانية. من هذا المنطلق، فإنه من أسباب التخلف الانغلاق على الثقافة الكونية، تحت ذريعة أنها تعتبر حاليا ذات حمولة غربية يهودية – مسيحية، إذ إن الثقافة الحديثة ما هي إلاّ نتاج التجارب الحضارية السابقة. وواقع الحال أن الثقافة الكونية خاضعة راهنا للهيمنة الغربية، ولكنها تبقى ملكا إنسانيا وكونيا قابلا للتطور في جوهره وفي تعبيراته. وعلاوة على هذا، فإن لكل مرحلة تاريخية ثقافتها السائدة، حيث هيمنت الثقافتان الإغريقية واللاتينية على الحقبة القديمة، وتلتها الثقافة العربية الإسلامية في العصر الوسيط، ثم ثقافة النهضة الإيطالية في عصر النهضة الأوروبية، والثقافة الفرنسية في عصر الأنوار، والثقافة البريطانية إبان الثورة الصناعية؛ كما شهدنا في القرن العشرين هيمنة النموذج الأنجلسكسوني. ونحن اليوم نعيش بوادر هيمنة الثقافة الأسيوية - البودية. وبالطبع، فالثقافة المغربية تتأثر بمعطيات محيطها الثقافي، ومنها التعابير الثقافية المرتبطة بالمحيط المحلي وبالمحيط الجهوي وكذا بالمحيط الدولي.

فإذا نحن ركزنا على الخطاب الحداثي في الثقافة المغربية، فإننا نلاحظ أنه خطاب متعدّد المرجعيات، وسنهتم في خضم هذه التعدّدية بثلاثة

مرجعيات أساسية هي التاريخانية (historicisme) والعقلانية (rationalisme) والمثاقفة (interculturalisme).

التاريخانية بين المذهبية والمنهجية

تعتمد التاريخانية، كما حددها عبد الله العروي في كتاباته (Laroui, 1967, 1970, 1978, 1973, 1983, 2009)، على قوانين التطور التاريخي، وعلى وحدة صيرورته وتتابع مجراه ومعناه المهيكل، وعلى توارث المكتسبات الثقافية والتقنية، وعلى فعلية دور المثقف والسياسي. وهذا الخطاب هو نقد جذري للفكر التقليداني، ومحاولة مفاهيمية لإيلاج الفكر العربي في عصر الحداثة. وفي محاولته تشخيص "الأزمة العربية"، يرى عبد الله العروي أن المجتمعات، والفكر العربيين، يعانيان عموما من ثلاث "أزمات" :

1- أزمة تاريخية، سببها المواجهة بين المجتمع العربي والغرب. وقد تمظهرت هذه المواجهة في سيطرة النموذج الاستعماري، بما يحمله من أنماط اجتماعية، واقتصادية، وثقافية متفوقة أبرزت فشل النظام العربي التقليداني؛

2- أزمة المثقف تتجلى في اختلاف مواقف النخبة المثقفة من "العقلانية" التي تهيكل الثقافة الغربية في مظاهرها المستوردة. وتتأرجح مواقف النخبة العربية بين قطبي الحداثة والتقليدانية، مع ما يسببه هذا التأرجح من مقاومة تفضي في نهاية الأمر إلى تغليب التقليدانية؛

3- أزمة إيديولوجية ناتجة عن اختيارات سياسية واقتصادية متناقضة، مستوحاة من تيارات فكرية متضاربة عموما، ومن أهمها الوطنية والماركسية والليبرالية والأصولية. إضافة إلى كون القرارات السياسية والاجتماعية والاقتصادية يتم اتخاذها وفق ردود أفعال مرتبطة بالأمد

القصير، مفتقدة بذلك لرؤية بعيدة الأمد. وتتمثل ردود الأفعال هذه في الهروب إلى الأمام، أو العودة إلى الأصول.

وفي حالة المغرب، فإن الخطاب التاريخاني هو قبل كل شيء نقد للتقليدانية الطاغية في المجتمع ما قبل الاستعماري. في ما يخص عبد الله العروي، فهو يعتبر ثقافة هذه المرحلة التاريخية ثقافة متصلبة، منغلقة، وبعيدة عن روح الإبداع. أما مكوّنات هذه الثقافة، فهي الفقه والأدب والتصوف. فمجال الفقه يمتد ليشمل ما هو ظاهر. أما وظيفة الفقيه، فهي الإفتاء في كل المستجدات، والحالات المستحدثة، معتمدا في الغالب آراء السلف، وهي بذلك آراء تكرّس التقليد. أما الأدب، فهو من اختصاص الكتاب، أو رؤساء الدواوين، وهواة الكلام البليغ؛ وهم في المجمل، أشخاص يبحثون عن الترقي الوظيفي. أما إنتاجاتهم، فهي عموما خالية من كل أصالة جمالية، ومن عمق المضمون. أما التصوف، وهو يمثّل أهمّ نشاط ثقافي في المجتمعات التقليدية، فإنه يجتاح كل المجالات الاجتماعية حيث يهم النخبة والعوام على حد سواء. ويتسم التصوف بكرامات الأولياء، ويهتم بمجال الباطن، أي باطن الأمور، عكس الفقه الذي يهتم بظاهرها. ويعتبر النقاد أن التصوف ينقل فكرا خاليا إطلاقا من أي بعد عقلاني.

على هذا الأساس، فإن الثقافة السائدة في مغرب ما قبل الاستعمار، وما بعده، ترتكز على أسس تعيد إنتاج التقليد، وتقويه في الآن نفسه. و في علاقة حاملي هذه الثقافة بالواقع التاريخي الراهن الذي يمثله التقدم التقني الغربي، فهم عاجزون عن تقديم بديل ناجع لتغيير الواقع الاجتماعي المغربي. والأدهى من ذلك، سعيهم إلى الدفاع عن مصالحهم الشخصية والفئوية من خلال الدعوة إلى الانغلاق الثقافي، ودعم التوجه الإيديولوجي المحافظ. وقد أدى هذا التموقع الفكري إلى نشر ثقافة منغلقة، ومتجاوزة بجامعة القرويين، وملاحقها ببعض الحواضر، وفي مختلف المدارس

والزوايا بالبادية. وحاصل القول، حسب الدارسين، أن هذه الثقافة تنبذ التطور التاريخي، وتجهل عقلانية الأزمنة المعاصرة؛ فضلا عن تركيز اهتمامها على تفسير أصول الدين، وعلى الفقه وفنون البلاغة؛ كما أن منهجها مؤسس على الإقتداء بنموذج "السلف الصالح".

ويتميّز هذا النموذج التعليمي بالدغمائية والتجريد والتقليد. وهي مواصفات مناقضة للإبداع والاجتهاد اللذين طبعا الثقافة العربية الإسلامية إلى حدود القرن الخامس عشر الميلادي. وقد ظلت وظيفة هذا النظام التعليمي هي تكوين نخب تتولى تدبير الشأن العام حسب تراتبية تحددها السلطة السياسية. وتبقى العلاقة بين الشيخ العالم وطالب العلم علاقة متصلّبة، علاقة الشيخ بالمورد، وهي علاقة مترسّخة في التقليدانية (انظر Belal, Y. 2011). يتّضح من هذا أنّه لا مكان في هذه الثقافة لا للعلوم البحتة والتجريبية، ولا للعلوم الطبيعية؛ وبالتالي، فهي تفتقد الشروط المعرفية الضرورية لولوج الحداثة (انظرD. Benali, 1983 ; Laroui, 1977).

يظل الخطاب التاريخاني أيضا نقدا صارما للخطاب الديني الأصولي. وقد حاول عبد الله العروي (انظر Laroui, 1987) في تفسيره لطغيان الخطاب الإسلاموي على الحقل الرمزي إعادة هذا الخطاب إلى سياقه التاريخي، معتبرا أن "الإسلام الجديد" هو تعبير عن الأزمة التي يمر منها المجتمع المغربي، وأن المشاكل الذاتية والموضوعية هي ما يقوي التيار الإسلاموي الجديد، دون أن يمثل حلا لهذه الأزمة. بالمقابل، يرجح العروي الاتجاه العقلاني بديلا لتشخيص أفضل للإشكالات الاجتماعية والاقتصادية الحقيقية التي يعاني منها المجتمع، حيث يكتب ما يفيد أن "الإسلام الجديد" يحمل في طياته ضرورات الحداثة، ولكنه لا يقدم إجابات واضحة، وليس لديه وعي ثاقب بخصوص الرهانات المركزية. وإن كان "الإسلام السياسي" قد يحقق عمليا بعض النتائج، فإنه من الناحية الفكرية لا يفتح أفقا جديدا. أما من حيث المنهج، فإنه لا يعدو كونه

إيديولوجيا لتبرير سياسي قد يجذب فئات اجتماعية مختلفة بسبب تراجع الإيديولوجيات الكونية في جميع أنحاء العالم أمام الزحف الجديد لكل ما هو تقليدي. وحتى عندما يسيطر "الإسلام الجديد" سياسيا، فإنه لا يغير شيئا في المظاهر الحديثة للمجتمعات، ولا في التربية، ولا في اقتصاد المجتمعات. وهكذا، فإنه يترك المجال مفتوحا لتغلغل التقنيات الحديثة تحت ذريعة الضرورة، دون أن يتعرض إلى ما هو غريب عن نمط تفكيره. ويضيف عبد الله العروي في ذات السياق، أنه من غير المجدي السعي إلى تجاهل الثقافة المغربية للحداثة، ذلك أن تأثير الثقافة الغربية معطى لا يمكن تفاديه. فنحن نعيش، حسب مؤرخنا، في مرحلة تاريخية يهيمن فيها الفكر الغربي على الإنسانية جمعاء. ولهذا، فإنه علينا استلهام المنهج الثقافي الغربي، وتطويعه قصد تطوير الثقافات المحلية. لذا يرفض التحليل التاريخاني حالتين، حالة تتمثل في تبني موقف لا تاريخي، مبني على رفض النسق الراهن من جهة، وحالة موقف التماهي المفرط مع هذه الثقافة الغربية حد الاستلاب، من جهة أخرى (انظر المرجع نفسه ص. 94-95). وهكذا، فإن الخطاب التاريخاني يرفض، في الآن نفسه، امتياز الثقافة الغربية المهيمنة، في جانبها العدواني والمستلب، والتراث التقليدي في جانبه الجامد. ويتبنّى بذلك طريقا ثالثا يقوم على الانفتاح على الثقافة المعاصرة، لاستيعابها وإغنائها، انطلاقا من التجارب الثقافية المحلية.

لقد مثّل الخطاب التاريخاني نموذجا فكريا قويا خلال سنوات السبعينات من القرن العشرين في العالم العربي، وتبنته بالأساس النخبة المثقفة، ذات التوجه الماركسي. وعن هذا التوجه، انبثقت مفاهيم من قبيل، "الثقافة الثورية"، و"الثقافة الديمقراطية"، و"ثقافة البروليتاريا"، إلخ. غير أن هذا الخطاب، الذي كان يروم الانخراط الوضعي للثقافة الوطنية في صلب الفكر التاريخ العالمي، لم يستطع التغلغل في وسط الجماهير الشعبية التي كان موجها إليها بالأساس، نظرا لمجموعة من العوامل (انظر

منصوري، 1993 من أجل تحليل بديل). وعرف هذا الفكر أزمة وانحسارا كبيرين، مع انهيار النموذج السوفياتي، وأزمة الإيديولجيا الماركسية.

وقد تطوّر فكر عبد الله العروي نفسه في مجموعة من النقط الأساسية من خلال مسار بدأه بالتبني النظري للماركسية الموضوعية باعتبارها منهجا، ليتوجه بعد ذلك نحو الإنسية التي تصير فيها التاريخانية، في نهاية المطاف، طريقة استكشافية (herméneutique)، تمكن من التفاهم المتبادل بين الشعوب والثقافات. وقد كتب في هذا الصدد ما معناه أن اللجوء إلى التاريخانية، باعتبارها وسيلة لتحديد المجال الذي يكون فيه التواصل والتفاهم بين مختلف الثقافات ممكنا، يجب أن يكون مقبولا من طرف الجميع. ويمكن أن نؤكد، في النهاية، أن الخطاب التاريخاني لا يقترح نسقا فكريا متجانسا وكونيا، بقدر ما يتعلّق الأمر بالأساس، بنقد تقليدانية الثقافة لدى الأصوليين والنخب السلفية؛ ومن جهة أخرى، تمثل التاريخانية خطابا منهجيا يلجأ إلى المنهج التاريخي باعتباره وسيلة لولوج العقلانية المعاصرة.

العقلانية العربية بين العقل الخالص والعقل العملي

يمثل محمّد عابد الجابري الخطاب العقلاني أساسا في ثلاثيته المخصصة لتحليل العقل العربي ونقده. يتبنّى الجابري مقاربة استكشافية تعتمد على إنتاج "أركيولوجيا" معرفية عربية من خلال النقد الجذري للأسس المعرفية والإبيستمولوجية للثقافة العربية. ويقوم الجابري على هذا النحو بدراسة صيرورة تكوّن هذه الثقافة (انظر Laroui, 1987، ص. 172)، وهيكلة بنيتها (انظر محمّد عابد الجابري، "بنية العقل العربي"، 1986) وبلورة مشروعها السياسي (انظر محمّد عابد الجابري، "العقل السياسي العربي"، 1990). كما أن الجابري أتبع هذه ثلاثيته بكتاب رابع، وهو "العقل الأخلاقي العربي"، قبل أن يختم مشروعه العلمي بتفسير القرآن الكريم وفق منظور فكري مغاير للتفسيرات الفقهية المتداولة.

تتمثل الخلاصة الأولية التي ينتهي إليها الجابري في كون الفكر العربي المعاصر يعاني من تبعات اللاعقلانية التي هيمنت عليه منذ العصور الوسطى، وبالتحديد مع أبي حامد الغزّالي، باعتباره أحد كبار رجالات الفكر الذين رسخوا هيمنة اللاعقلانية عبر استحضار مطلق للاهوت في علاقة الأفراد فيما بينهم، وفي علاقتهم بالطبيعة، على الرغم من المحاولات العقلانية للمعتزلة، وابن رشد، وابن خلدون. وتتجلى أسس اللاعقلانية في الفكر العربي المعاصر في هيمنة النموذج الماضوي، أو السلفي، وطغيان منطق التماثل أو القياس، وتقديم الاحتمالات المعرفية باعتبارها معطيات موضوعية، واستغلال الإيديولوجيا باعتبارها بديلا عن المعرفة، مما يفضي إلى طغيان اللاعقلانية خارج وظيفتها الثيولوجية، وإزاحتها لاستعمال العقل، إلى هيمنة التقليد ونبذ الإبداع.

ويرى الجابري أن الخروج من أزمة الفكر العربي المعاصر يقتضي نهضة مؤسسة على القطيعة مع اللاعقلانية، عن طريق الرجوع إلى عقلانية الإغريق، وإلى مكاسب العصر الذهبي للفكر العربي- الإسلامي، وعصر الأنوار الأوروبي. وحسب الجابري، فإن الفكر العربي المعاصر يعيش مرحلة بيات وسبات، لانعدام التقدم في تناوله للقضايا الكبرى، كالدين والدولة، والإسلام والعروبة، والإسلاموية والعروبية، والدولة الوطنية والديمقراطية، والأمة العربية. ويعزى الطريق المسدود الذي يوجد فيه الفكر اللاعقلاني إلى فشل مختلف تشكّلاته، المتمثّلة في الخطاب النهضوي والخطاب السياسي والخطاب الوطني والخطاب الفلسفي. وهو فشل في مفهمة وتطبيق نموذج متناسق وملائم، قادر على تحقيق التحرر التاريخي للإنسان العربي، أي تحرر العقل العربي في الآن نفسه من النموذجين العربي الإسلامي والغربي. واستنادا إلى الجابري، فإن الخطاب العربي، بقي عاجزا عن تقديم مضمون منسجم لمشروع نهضة ثقافة الأمة العربية، على اعتبار أنه ظل خطابا قلقا من التخلف التاريخي للعرب،

تخلف يتجلى في وضعية الهشاشة المادية والثقافية التي يعانون منها، كما أنه بقي بالموازاة مع ذلك، خطابا دراميا حول التقدم الكبير للغرب، باعتباره نموذجا يقتدى به.

يترجم فشل هذا الخطاب في نهاية المطاف، بعدم الحسم في التناقض بين الأصالة المتمثلة في النموذج العربي الإسلامي الوسيطي، والمعاصرة التي يرمز إليها النموذج الغربي. بعبارة أخرى، إن هذا الخطاب يتأرجح بين مرجعيتين فكريتين متناقضتين، تستدعيان الماضي العربي طورا، والحاضر الغربي تارة. ويرجع الجابري (انظر مؤلفه لسنة 1984) السبب الأساسي في فشل الفكر العربي المعاصر إلى التنافر بين مظاهره المعرفية ومظاهره الإيديولوجية، حيث نجد أن هناك شرخا كبيرا في الفلسفة العربية الإسلامية الوسيطية بين المحتوى المعرفي المتمثل في العلم والميتافيزيقا الإغريقيين، والمحتوى الإيديولوجي المتعلّق بالتراث السوسيو- سياسي العربي الإسلامي لتلك المرحلة. علاوة على أن الفكر العربي يشكو من لا واقعيته، بفعل غياب العلاقة بين الواقع الموضوعي وبين الخطاب حول هذا الواقع. وبالنظر إلى ضعف الرصيد العلمي، وندرة التراكمات المعرفية، فإن ذلك مما جعل من الفكر العربي ممارسة لفظية خطابية، وتخصصا للسفسطائيين المتكلمين. لهذا، فليس من الغريب أن يكون الفكر العربي فكرا غير براغماتي، لا يرقى إلى مستوى التفكير في قوانين اشتغال الطبيعة، وتكييفها من أجل تحسين الواقع المعيش للإنسان. ويتمثل أحد العوائق الأساسية للفكر العربي الحالي في الارتهان إلى ثنائية الأصالة والمعاصرة التي طغت على الفكر العربي منذ النهضة. وتتمظهر هذه الثنائية في كل أبعاد هذا الخطاب، حيث تتخذ في البعد السياسي صورة التناقض بين النموذج العربي- الإسلامي والنموذج الغربي. من هنا، فإن مرجعيته ليست هي الواقع الحالي أو المستقبل، وإنما هي الماضي، خاصّة ذلك الماضي الثقافي الذي تجسده اللغة العربية، والذي يقول عنه الجابري

إنه : "ماض يتجاوز المكان والزمان، ومهمة الأمة العربية هي نقله إلى العالم أجمع" (انظر الجابري، 1982). وبتجاوزه لهذه الإشكالية العقيمة، والواسعة في الآن نفسه، فإن الجابري يشدّد على أن كون قطبي ثنائية الأصالة والمعاصرة ليسا دائما في موقع تناقض، على اعتبار أن الأصالة يمكن أن تميز أي عمل مادي أو رمزي، سواء كان ينتمي للماضي أو للحاضر، شريطة أن يكون مكتملا في مفهومه وصورته. كما أن الحداثة يمكن أن تميز عملا ما، أو فكرة ما، بغض النظر عن الحقبة التاريخية التي أفرزتها. انطلاقا من هذه الرؤية، يرى الجابري أن التراث الثقافي العربي والإسلامي يتميز بكونيته، وشموليته. فهو كوني لاحتوائه على إسهامات الثقافات السابقة، مثل السومارية والإغريقية واللاتينية والفارسية، والتي أغناها وطوّرها. من هذا المنطلق، فهو ينتمي إلى الثقافة الكونية. كما أن هذا التراث شمولي من حيث اهتمامه بكل مظاهر الحياة الفردية والجماعية في المجالات الاجتماعية والثقافية.

وفي إطار صيرورة إعادة اكتساب هذا التراث، فيتعين التمييز، في المقابل، بين ما ينتمي إلى الماضي المتجاوز، وما يمكن تفعيله وتحيينه وتحديثه، لمواجهة تحديات عصرنا هذا. وعلى الشاكلة نفسها، فإن الفكر الغربي يحتوي على مظاهر تنتمي إلى تراكمات الثقافات السابقة، ومظاهر أخرى هي نتاج للتقدم الذي حققه الغرب نفسه منذ عصر النهضة حتى الفترة الزمنية الحديثة. غير أن الفكر الغربي يتضمن مع ذلك عناصر قيمية وإيديولوجية غير منبوذة، من قبيل الشعور بالسمو والتفوق، والنزوع نحو الهيمنة. وحسب رأي الجابري في هذا المجال، فإن المعالجة الصحيحة لمسألة الأصالة والمعاصرة هي تلك التي تأخذ بعين الاعتبار تاريخانية الثقافة والفكر. فالثقافة العربية الإسلامية كانت كونية في زمانها، ولا زالت تحتفظ ببعض مظاهر الكونية. وبدوره، فإن الفكر الغربي المعاصر يمثل الفكر الكوني في زماننا هذا. وبهذا فإن الفكر العربي

والفكر الغربي يضمان عاملا مشتركا في محورين، محور الكونية ومحور المصالح الوطنية والطبقية، سواء على المستوى الجهوي، أو المستوى الدولي. ونحن الذين نعيش مرحلة حاسمة من تاريخنا، وهي مرحلة التحوّل و الحيرة، لا يمكننا ترسيخ هويتنا، وبناء مستقبلنا، إلا باعتماد مقاربة ديناميية لعلاقة تراثنا بالثقافة المعاصرة، مقاربة جدلية واعية. من هنا، تتأكد ضرورة إعادة قراءة التراث والفكر المعاصر وفق رؤية جديدة، رؤية شاملة، جدلية وتاريخية، لا تذيب الخاصّ في العام، كما لا تنغلق في ما هو خاصّ على حساب ما هو عامّ.

هكذا يبيّن الجابري أن مهمة المفكرين العرب هي في الواقع مهمّة مزدوجة، حيث تتمثل في التحرر من تراث الماضي من جهة، وفي التحرر من الهيمنة الغربية من جهة أخرى. فالحضور القوي للماضي، وقوة اللاعقلانية التي ينقلها، يمارسان تأثيرا قويا على الوعي العربي. وهذا واقع سيكون من الوهم تجاهله أو تجاوزه، ذلك أنه من الضروري معرفة الماضي وآثاره، وتمريرها عبر غربال النقد العقلاني، قصد التحرر منها. يستوجب التحرر من أغلال التراث فهمه من أجل تجاوزه، وتفكيكه من أجل إعادة بنائه، وذلك في أفق تاريخاني ونسبي، يعيده إلى إطاره المرجعي على المستويين التاريخي والإبستيمي، أي بجعله موضوعا للمعرفة العلمية التي ينبغي فيها تنسيب البعد التاريخي، وتقييم الأجهزة المفاهيمية. وبالموازاة مع التحرر من الماضي، على العقل العربي أن يتحرر من الفكر الغربي. إلا أن هذا لا يعني القطيعة المطلقة مع الثقافة الغربية، ولكن التسليم بضرورة نقد العقل، في أفق احتواء أسسه المنطقية، وإدماجها في الثقافة العربية. والهدف من وراء هذه المقاربة، هو تحقيق التقدم العلمي والتقني المشروع الذي تطمح إليه الأمة العربية.

وإذا كانت الدعوة إلى تبني فكر يقوم منطقيا على عقلانية الزمن الراهن تمثل جوهر فكر الجابري، فإن فكره هذا يظل، في المقابل، حبيس بعض المفارقات التي ما فتئ الدارسون أن شددوا عليها، ومن أبرزها:

أ. إشادته بالعقلانية في الفكر العربي الإسلامي التي تظل غير متجانسة، على اعتبار أن التمييز بين المظاهر العقلانية والمظاهر غير العقلانية في التراث تمييزا غير بدهي دائما في خطاب الجابري. وهذا ما نجده في عمل ابن خلدون الذي يعتبره الجابري أكثر المؤرخين وعلماء الاجتماع عقلانية في العصر الوسيط، في حين أن اللاعقل يحضر بشكل وازن في الفكر الخلدوني (انظر Cheddadi, 1989) ؛

ب. اللاتناسق الذي قاده، من جهة، إلى التأكيد على أن أسس النهضة الغربية اعتمدت إسهامات الفكر العربي في العصر الوسيط، وأن هذا الأخير يهيمن عليه الإبهام، والعقل التماثلي في الآن نفسه، من جهة أخرى (انظر Mouaqit, 1993)؛

ج. تجاهله الخطاب الديني يجعله يقصي الإسلام، باعتباره مكوّنا من مكوّنات الثقافة العربية، خاصّة منه الخطاب الأصولي، دون تحديد موقفه من مسألة العلمانية (انظر Tozy, 1992)؛

د. إن مفهوم خطّية صيرورة التاريخ الذي ينتهجه الجابري جعله يتبنّى، بلا تبصر، مفهوما يعقوبيا لتطور الدولة-الوطنية، ويطرح إقصاء اللغات والثقافات المختلفة عن اللغة والثقافة العربية المعيارية، باعتبار اليعقوبية ضرورة تاريخية. علاوة على أن ميول الجابري إلى تبني الخطاب الأيديولوجي للقومية العربية، والذي سبق انتقاد تناقضاته وإخفاقاته، يجعله يعتبر الاختلاف اللغوي والثقافي مصدرا لتفرقة الأمة العربية (انظر Boukous, 1995) ؛

ه. إن النزعة إلى إصدار حكم دون تدقيق في حضور اللغات والثقافات الأجنبية في الحقل الثقافي العربي يجعله يعتبر مثلا أعمال المفكرين

العرب، الذين يكتبون باللغات الأجنبية، لا تنتمي إلى الخطاب العربي، ومن الأمثلة على ذلك، الحبابي والعروي والخطيبي، الخ (انظر نفس المرجع أعلاه).

خطاب المثاقفة والتحديث

إن خطاب المثاقفة يرنو الموازنة بين الأنا والآخر، وهو في عمقه خطاب الانفتاح الثقافي والتثاقف في أفق الاندماج في سيرورة التحديث. ويتمظهر هذا الخطاب، بشكل خفي أو جلي، في الأعمال الأدبية، والإبداعات الفنية، وكذا في دراسات المثقفين المكوّنين عموما تكوينا غربيا، على وجه الخصوص. وتمثل كتابات عبد الكبير الخطيبي (1983، 1987، 1993) المحاولة التنظيرية الأكثر حضورا في مجال التفاعل الثقافي باعتباره مجال التعايش على مستوى الفكر، والسلوك الفردي والاجتماعي لتصوّرات ثقافية تنتمي إلى عوالم رمزية مختلفة ومنفتحة في الآن نفسه. فالتفاعل الثقافي إذن تمظهر للمثاقفة، وقدرة على إنتاج واستهلاك منتوجات ورموز تنتمي إلى أنساق رمزية متنوعة. يعرض الخطيبي (انظر 1990، ص. 149-150) نظرته للتفاعل الثقافي في صيغة مديح للتهجين الثقافي الذي يعتبره معطى بنيويا في تاريخ الإنسانية جمعاء. غير أن التنوّعية الثقافية واللغوية يجب أن تقابل بالانفتاح اللازم، إذ أنه، في حالة العكس، قد تكون سببا للعنف واللاتسامح. وفي المقابل، فإن التفاعل الثقافي، إذا تمّ تدبيره بشكل جيّد، فإنّه يمكن أن يتحول إلى مصدر لتفتح المجتمع برمّته على الحداثة.

غالبا ما تلازم سيرورة المثاقفة عملية التفاعل اللغوي، أي الاستعمال المركب للغات مختلفة يتحكم المتكلم، تماما أو تقريبا، في كفايتها التواصلية، وهو ما يولّد على مستوى الإنجاز مجموعة من البنيات الصوتية والمعجمية والتركيبية الهجينة. ويخلق تفاعل البنيات لدى المتكلم نحوا كليا، يجعل المتكلم ينتج ملفوظات وخطابات تطبعها السيرورات

الملازمة لنقط التقاء اللغات، والمتمثلة في الاقتباس المعجمي، والتداخل الصواتي، والصرفي-التركيبي، والدلالي. كما قد يخلق هذا التفاعل استنساخا للتراكيب، والدلالات، وخلطا بين السنن اللغوية (انظر Weinreich, 1963). إن التفاعل اللغوي ليس بالضرورة هذا المزج المكوّن من التعابير غير الدقيقة لدى المتعلم، بل هو تطويع للغة على غرار استعمال اللغات الأجنبية داخل مجتمعات الهامش لدى العامة لأغراض تواصلية مباشرة. وقد يصير التفاعل اللغوي مصدرا للمتعة الثقافية والجمالية لدى النخب، حيث يتيح إمكانية استلهام التعبير بلغتين أو أكثر، عبر الجمع بين بنياتها، وتلاؤم رنينها، والمزج بين أصواتها وتوارد معجمها. وتعبر الحوارية (dialogisme) التي تظهر في الازدواج اللغوي عن موقع مزدوجي اللغة وخلفية هويتهم. وهذا حال النخب التي تعتبر الفرنكوفونية ثروة رمزية متجاوزة للأوطان، وليست فقط ملكية خاصّة بفرنسا، حيث تصبح الحوارية فرصة متميزة بالنسبة إلى الكاتب المغاربي للمرور من الخصوصية نحو الانفتاح. إلا أن ولوج مجال الفرنكفونية لا يعني المجاملة تجاه لغة وثقافة محفوفتين بالاحترازات المبدئية، أو قبولا غير مشروط بنموذج إمبريالي. فالتفاعل الثقافي يستند إلى النقد المزدوج، نقد الأنا، ونقد الآخر في هذيانهما وانحرافهما الخاصّين. فنقد الأنا ملزم عندما نغوص في التقليدانية وعمق الماضي، ونقد الآخر عندما يتباهى بمؤهلات الهيمنة الاستراتيجية والتقنية والجمالية. والنقد المزدوج على هذا الأساس، هو مساءلة لامنتهية لطموحات استبدادية، سواء للغرب أو الشرق. وهي أيضا بديل يحاور الاخفاءات غير المتساوقة والانفصامات عبر الاستماع الإيجابي للأصوات والنماذج والحواريات المختلفة.

ويمكن أن يكون إغناء للوضعية الرمزية، شريطة التحكم في التناقض بين مختلف الإسهامات، وألا يقود التميّز لا إلى الأنانة، ولا إلى الاستلاب. ويكمن مفتاح هذا الحذر بالنسبة للخطيبي في "الاختلاف

الشرس"، ذلك النمط من الاختلاف الّذي يعرفه الكاتب كما يلي : "يخلص الاختلاف الشرس من الميتافيزيقا عن طريق نقد مزدوج، وصراع مزدوج، وموت مزدوج (...) نقد لوجهين ميتافيزيقيين، في تقابلهما. فهناك اختيار واحد ممكن، يتجلى في التفكير في المغارب كما هو عليه، باعتباره موقعا تبوغرافيا بين الشرق والغرب. كما أن المغارب باعتباره أفقا للتفكير، لازال غير مستساغ، ذلك أننا يجب أن نصغي إليه، وهو يستعمل لغته الخاصّة (لغاته) من جهة، ومن جهة أخرى، فإن الخارج المفكر فيه ثانية، غير المتمركز على ذاته، والمنحرف عن اختياراته المهيمنة، يمكنه أن يبعدنا عن "نوستالجيا" الأب، واجتثاثه من تربته الميتافيزيقية، (انظر Khatibi, 1993) ص. 135-136. بهذا المفهوم، يكون التفاعل الثقافي، والتفاعل اللغوي محاولتان للتفكيك، وإعادة بناء بنية رمزية متناسقة ومنسجمة مظهريا، وذلك انطلاقا من تفكيك الأنساق الثقافية واللغوية المختلفة من قلب منظور مثالي لبلورة ثقافة "هجينة".

من خلال معاينة سريعة للموضوع، يبدو أنّ خطاب التفاعل الثقافي يظل حكرا على النطاق الضيق للأنتلجنسيا المنفتحة على الثقافة الغربية، وعلى الكتّاب الفرنكفونيين بصفة خاصّة، والنخب الحضرية عامة. ومن أجل فهم الأساس الاجتماعي لخطاب التفاعل الثقافي، يمكن أن نسائل أنفسنا لمعرفة وقع أثر مشروع التفاعل الثقافي على أشكال الوعي، و أيضا على نوعية تلقّي الأدب المغاربي المكتوب بالفرنسية من طرف الفئات الاجتماعية الواسعة. يستحق هذا النوع من التساؤل، بالتأكيد، لفت اهتمام الباحثين. فنحن نعلم، مثلا انطلاقا من خلال بحث ميداني أنجز مع تلاميذ وطلبة جامعة مكناس، أن الأعمال الأدبية المكتوبة باللغة الفرنسية قلما تقرأ، وذلك نتيجة، أولا لضعف التمكن من اللغة، و ثانيا بسبب تقهقر ممارسة القراءة عامّة. ومن بين الوقائع المعبرة الأخرى، أن الآداب الفرنكفونية المغاربية لم تعد تستهوي التلاميذ والطلبة كثيرا، كما أن

الكتّاب نادرا ما يعرفون لدى العموم، لا من خلال أعمالهم، ولا حتى من خلال الإعلام. وتوضح هذه المعطيات كيف أن خطاب التفاعل الثقافي يبقى دون قاعدة اجتماعية واسعة. من هنا، يشعر الكاتب المغاربي، الذي يعتمد اللغة الأجنبية، بنوع من التهميش، كما أنه يجد نفسه منفيا داخل المجال الفرنكفوني بحكم غرابته. هكذا يجد المثقف الفرنكفوني نفسه غريبا في الآن نفسه عن بيئته الأصلية، باختياره لغة أخرى استهواها، وعن الوسط الفرنكفوني باستمراره في الاحتفاظ بارتباطات سيكو-سوسيولوجية ذات صلة بجذوره الثقافية. وبفعل هذه المفارقة تصير الفرنكفونية "دار أيتام" رمزية.

هنا يطرح التساؤل عمّا إذا كان "حوار الثقافات" خطابا واقعيا أم رؤيا أسطورية. تكمن الجدوى من طرح هذا السؤال في كون الانفتاح على الآخر قد يمثل ضرورة للتطور الاقتصادي، والعلمي، والثقافي للمجتمعات الهامشية. في ظل هذه الفرضية، لا مناص من إقرار الحقيقة التالية: إن التبادل غير متكافئ بين دول المغارب وفرنسا على المستوى الاقتصادي، والشيء نفسه على المستوى اللغوي والثقافي. وتدلّ على ذلك مجموعة من المؤشرات من أبرزها المكانة الاعتبارية التي تحتلها اللغة والثقافة الفرنسيتين في المغارب، وفي المقابل المكانة الدونية للغات المغاربية في فرنسا؛ وكذلك بالنسبة للتكلفة الباهضة "للازدواج اللغوي المتوحش"، والمتمثل في العربية المعيار والفرنسية، على المستوى العام، والتربوي على الخصوص، اعتمادا على المفارقة بين الميزانية المرصودة لترسيخ هذه الازدواجية من جهة، والفشل الدراسي للمتعلمين، من جهة أخرى (انظر Moâtassime, 1974). وقياسا على ذلك، نعلم عدم الاهتمام التام من طرف المؤسسات الفرنسية بالثقافة المغاربية، والمكانة التبخيسية للعربية والأمازيغية في المؤسّسات التعليمية بفرنسا. كما أننا لا نجهل أن ثمن

حضور اللغة والثقافة الفرنسيتين بالمغرب يتحمله الطرف المغربي، سواء في التعليم العمومي أو التعليم الخصوصي.

في ظل هذا السياق، فإن الحديث عن إيجابيات التفاعلات الثقافية، وحوار الثقافات، يمكن اعتباره ضربا من السذاجة الفكرية. ومع هذا، فإننا إذا نظرنا إلى الأمر نظرة واقعية، آخذين في الاعتبار تحديات ورهانات العولمة، نخلص منطقيا إلى حتمية الانفتاح على الآخر، لأنه يحتل وضعية المهيمن بقوته المادية والرمزية، في حين أن الانغلاق على الذات يقود لا محالة نحو السبات. لكن من يكون هذا الآخر وما هي لغته وثقافته؟ هل اللغة والثقافة الفرنسيتان اللتان فقدتا مجدهما وتضاءل نفوذهما اليوم؟ أم اللغة الإنجليزية والثقافة الأنجلوسكسونية اللتان تعتبران اليوم اللغة والثقافة الكونيتين بامتياز؟ إن تفضيل اللغة الإنجليزية والثقافة الأنجلوسكسونية في منظومة التمثلات الاجتماعية عبر العالم واقع ساطع يفرض نفسه بالتدريج في المجتمعات المغاربية. وهذا التحوّل الشمولي في الرؤية مستوعب تماما من قبل النخب التي شرعت في استثمان تكوين أبنائها بالمؤسسات الأنجلفونية بالنظر إلى اقتناعها بأن ولوج الحداثة يمر عبر التمكن من اللغة الانجليزية والتربية الأنجلوسكسونية. على هذا الأساس، يصير خيار التفاعل الثقافي إستراتيجية براغماتية تطوّرها الطبقات المهيمنة على مستوى مجتمعات الهامش بهدف اقتناء أفضل الامتيازات المادية والرمزية للازدواج اللغوي والثقافي لفائدة أبنائها.

في المقابل، إن المثاقفة والتفاعل الثقافي يمكن أن يكونا كذلك إستراتيجية لتوعية المجتمعات المغاربية بتحديات العصر بدءا بتقييم أسس وقيم ثقافتها؛ سيما وأن ثمة قطاعات وفئات مجتمعية تشعر بالقلق وكأن هويتها الأصلية وسم يعرقل الاندماج في الكونية، ويعسّر استيعاب قيمها. ويساهم هذا القلق في خلق اضطرابات في الفكر والسلوك، خاصّة لدى الشباب، أو على الأقل ينتج حواجز تعيق مسارهم الدراسي وتكبّل ترقيتهم

الاجتماعية. في هذا السياق، تم إجراء مجموعة من التجارب في مجال بيداغوجية التفاعل الثقافي، خاصّة بفرنسا، حيث تمّ التركيز على تنظيم مجموعة من الأنشطة المدرسية (عروض، معارض، مسرح، موسيقى)، والأنشطة الموازية (أسفار وتبادلات) مفتوحة في وجه الشباب، والكبار المنتمين لثقافات متنوّعة منهم آباء ومربين وأطباء) بهدف التقليل من الأحكام القبلية المتبادلة، وميلهم إلى قبول اختلافاتها (انظر Abou, 1981 ؛ Calvet, 1985؛ Lasnel, 1991) .

في ذات السياق، تطرح ضرورة صياغة تصور لتشكيل مجتمع متفاعل ثقافيا، يكون فيه الفرد والجماعة على وعي بأنهما مكوّنان جوهريان من مكوّنات منظومة ثقافية متنوعة، وأن الاختلافات اللغوية والثقافية ينبغي تثمينها والحفاظ عليها، باعتبارها تعكس نوعا من الغنى الرمزي، بالقدر نفسه الذي ينبغي أن تكون فيه أولوية بالنسبة إلى للمجتمع الكوني المستقبلي. من هذا المنظور، فإن مشروع التفاعل الثقافي يمثّل نوعا من اليوتوبيا التي يرجّح أن تكون بديلا في مجابهة انتشار مختلف أنواع الاستبداد والتطرّف، كما يمكن أن ييسّر المشروع الولوج للحداثة.

أدوار المثقف في التحديث

يتوجه خطاب الحداثة، الذي نظّر له وصاغه أفراد ينتمون إلى النخب، إلى المثقّف في المقام الأول، حتى عندما يعاني من نوع من السقم السياسي. وتكمن قوة هذا الخطاب في التحليل النقدي للفكر التراثي، واختياره الانفتاح على التقدّم. غير أن وقعه محدود في المجتمع، كما أن تأثيره ضئيل على المتلقّين. من هنا، فإن خطاب الحداثة بعيد من أن يلبّي انتظارات الكتل الاجتماعية الأكثر قابلية لإحياء الخطابات السلفية التي سبق الاستئناس بها، ومعايشتها والاقتداء بها؛ ومن ثمة، استعداد هذه الكتل لتلقي الخطاب التقليداني (انظر Kably, 1989). لهذا السبب، يفرد خطاب الحداثة مكانة متميزة للمثقف، إذ يجد نفسه يتقمّص دور معلم للفكر

وللمعرفة في المجتمع الذي ينتمي إليه. من هنا تتّضح وظيفة المثقف باعتباره الفاعل المميّز في سيرورة ولوج المجتمع إلى الوعي الحداثي.

يوجّه عبد الله العروي (1974) نقدا صارما للإنتلجنسيا العربية المقترنة حسبه بالمنطق التقليداني، أو المتبنية في حالات أخرى للانتقائية. لهذا، فإن المثقف العربي غير مؤهل للاختراق في المدى التاريخي، إذ يجد نفسه مستلبا في الآن نفسه في المكان والزمان بحكم الانتماء إلى ماض مفترض، ماض يعتقد أنه مجيد ولا يمكن تجاوزه؛ على خلاف المثقف الانتقائي، الذي يبقى مرتبطا بتطورات العالم كما أحدثتها ثقافة الغرب، دون أن يدلو بدلوه في إحداث التغيير الحتمي تاريخيا في مجتمعه. ويندد العروي بقوة بالصنف الأوّل من الاستلاب قائلا إن الاستلاب الحقيقي بالنسبة إلى كل ملاحظ موضوعي، هو هذا النوع من فقدان الذات في المطلقات المتمثلة في اللغة والثقافة وأسطورة الماضي، حيث يهرول المثقف العربي نحو هذه المطلقات، معتقدا أنّه يبرهن بشكل جلي عن حريته، وأنه يعبّر عن شخصيته العميقة. وهنا تكمن القيود الدفينة التي تقوده نحو حاضر يسعى جاهدا إلى رفضه. وحتى يخلص من هذه المفارقة، لا مناص من تبنّى الفكر التاريخي، وحتى يتبصّر الواقع المتمثل في كون هذه المطلقات التي يعشقها هي في واقع الأمر مطلقات غريبة عنه، وهو لن يستطيع استيعابها مهما كانت قوة إدراكه سواء عبر التحليل أو التركيب الثقافي، أي عن طريق مجهود إرادي، وليس أبدا عبر الفهم الحميمي والحدسي. ويضيف العروي أن أزمة المثقف العربي تكمن في موقفه المعتدل أو المتذبذب من أسس مجتمعه، ومن الثقافة واللغة، والتقاليد العربية، وكذا موقفه المتخاذل من خنق الديمقراطية، وهيمنة الإيديولوجيا الاقتصادية للأغارشيات الوطنية، ونزعتها القمعية. والحال، أن المثقّف حتى الآن، أضحى عاجزا على تجاوز موقف المهادنة والانتظارية. وهو ما يفسر وعيه الشقي. بالمقابل، غالبا ما يجد المثقف الثوري نفسه، وهو

المنحدر من البورجوازية الصغرى، متحملا لمهمة تحديث المجتمع مع عقلنة بنياته وترشيدها. غير أن القيام بمهمة من هذا الحجم، لا يمكنه أن يتم إلا إذا خضع هذا المجتمع العربي إلى مجموعة من الشروط، منها الانفتاح على التقدم الغربي، والارتباط بالايدولوجيا القومية، والتنكّر للرومانسية واليوتوبيا، وتغيير علائق القوى إذا استطاع المثقف تعبئة الجماهير، بتبني برنامج يسير في اتجاه مصلحة الفلاحين الفقراء والعمال والأقليات المستضعفة.

ونجد الموقف نفسه بصفة ملموسة في فكر الجابري بخصوص وظيفة المثقف الاجتماعية والسياسية (انظر الجابري ، 1977). إنه يجزم بدوره أنه لا يمكن أن يكون المثقّف سوى فاعل ثوري، في خدمة الجماهير الشعبية، المكوّنة من العمال الكادحين والفلاحين الفقراء. في هذا المنظور، يمثل المثقفون فئة مجتمعية تتولّى مهمة تنوير الشعب، وتفسير أسباب وضعية الاستغلال التي هو عرضة لها، وتفضح البرجوازيين الكمبرادوريين، والفيوداليين المسؤولين عنها. هكذا، يعتبر المثقف بالنسبة للجماهير أبا رمزيا، ومثلا نموذجيا؛ لهذا، فهو يتحمّل مجموعة من المسؤوليات، تبدأ بالمسؤولية الشخصية التي تفرض عليه أن يكون قدوة، ويتسم بأخلاق عالية تصونه من الانتهازية والأنانية والانحراف السياسي. ثم إنه يتولّى مسؤولية اجتماعية، حيث إنه يجب أن يعيش في قلب المجتمع، منغمسا فيه، بطريقة تجعله يدرك جيدا الظروف المعيشية للجماهير. وهكذا، فإن المثقّف يضحى مسؤولا عن مستقبل الوطن والشعب، على اعتبار أن عليه أن يكون عنصرا فاعلا حاسما في أوساط الجماهير، ومنظّرا للأهداف التي يتحتّم تحقيقها، والمسالك التي يجب اتباعها. يكتب الجابري في الاتجاه نفسه:"إن على المثقف أن يرسم طريق الصراع الثوري قصد تغيير هذا الواقع، وبناء أسس نظام جديد قادر على تحقيق آمال، وأهداف الجماهير" (انظر المرجع نفسه، ص 21).

أما الخطيبي، فنجد في فكره مفهوما أكثر عقلانية، إذ يحتلّ المثقّف في تصوره مكانة متميزة، باعتباره فاعلا رمزيا يمتلك حريته النقدية تامّة، وليس باعتباره منظّرا إيديولوجيا خاصّا بحزب سياسي معيّن. وهو يصغي إلى زمانه، ويدرك مخاض التحوّلات العميقة، ويخاطب مجتمعه بوضوح متناهي حول مكامن قوّته، ومكامن ضعفه، وبنفس الصراحة والصرامة، يخضع هو نفسه لالتزام أخلاقي يفرض عليه أن يكون منسجما مع أفكاره في سلوكه الاجتماعي. فيكتب ما يلي : " إن المثقف هو متلقّ ومرسل لعلامات حقبته الزمنية". وتتمثّل مهمّته الأولية في إيقاظ الفكر ومخاطبة مجتمعه، وليس حكامه. وهو حامل لحرية فكرية دائمة. لا يمكن للمثقف إذن أن ينفلت من زمانه، حيث يمكنه أن يلعب فيه سواء دور المحافظ، أو دور المجدّد، أو دور المبدع. فالمثقّف المحافظ هو الضامن لاستمرارية للموروث على المستوى الرمزي، وهو حارس للتراث؛ غير أنه تراث متحجّر، موميائي، ومقدّس. أما المثقّف المجدّد، فهو يعتبر التراث رمزا للماضي، وإرثا تستحقّ بعض عناصره المنتسبة إلى الكونية إعادة قراءتها وتأويلها وتفعيلها، وبعد ذلك إعادة إدماجها في النسيج الحي للفترة الزمنية المعاصرة. بينما المثقف البدع هو ذلك المثقّف الذي يواجه أسئلة غير مسبوقة، أسئلة متعلّقة بالرهانات التكنو- بنيوية للحضارة الحديثة، والذي يقترح حلولا أصيلة، ويؤسّس لبراديغمات جديدة في حقل الإنتاج الرمزي .

أمّا المهدي المنجرة، فإنه يمثل وجها مميّزا في خطاب الحداثة بالمغرب (المنجرة، 1992) حيث يحتلّ موقعا خاصّا في الحقل الثقافي، لتبنّيه تصوّرا مغايرا لطرح إشكال التخلّف التاريخي بالمغارب. وبحكم تكوينه تكوينا غربيا وكذا بفعل تجربته الدولية، فإنه يميل إلى اعتبار الحداثة ممرّا ضروريا وإلزاميا لولوج عالم التقدّم السياسي والاقتصادي والاجتماعي. إلاّ أنه من المفارقة أن نجده يطرح طروحات قريبة من طروحات السلفية، حيث يعتبر أن الغرب لا يجب النظر إليه باعتباره

معيارا للحداثة؛ إنه ينتقد بقوة المثقّفين الذين يقولون بتقليد الغرب، كما لو أن الحداثة لها مسلك وحيد يكمن في المسلك الغربي. والإدّعاء أنه يتعين أن نسلك طريق الغرب للوصول إلى "الحداثة"، معناه جهل للطبيعة الاستغلالية للغرب، وجهل لجوهر الحداثة، وفي النهاية هو جهل لأنفسنا. وقد استدلّ قوله بالنموذج الياباني، مؤكّدا ضرورة التمييز بين التحديث والتغريب، موضّحا أنه لا يمكن للغرب أن يمثّل نموذجا يحتذى به، حيث أنه، في العمق، يرفض حوار الثقافات على اعتبار سموّ ثقافته، وأن أنماط قيمه مبنية على العنف والمصلحة النرجسية.

ويضيف المنجرة أنه، نتيجة لذلك، يجب القطع مع ما يسمّيه بنفاق الغرب، ومركزيته النافية للتعدّدية الحضارية، سيما وأن الحقبة ما بعد المدّ الاستعماري هي حقبة حرب الحضارات، وأوّلها حرب الخليج. وتتميز هذه الحقبة بالتناقضات بين الشمال والجنوب، والتي ليست فحسب اقتصادية، أو سياسية، أو إستراتيجية، وإنما أيضا تناقضات ثقافية وحضارية. ولمواجهة هذه النزاعات، فإن الغرب يتخبّط بالضرورة في أزمة أخلاقية ناتجة عن التناقض بين رخائه وفقر شعوب الجنوب، وبين القانون الدولي، كما تم تدبيجه في شريعة الأمم المتحدة وحقوق الإنسان الواردة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، من جهة، و ممارسات الدول الغربية المنافية للشرعية الدولية، من خلال اختلاق الأحداث التي تظهر خرق هذه الحقوق بغاية السطو على خيرات دول الجنوب.

بعد استعراض طروحات العروي والجابري والخطيبي والمنجرة أضحى واضحا أنّ مختلف تلوينات خطاب الحداثة، المكوّنة لسوق الإنتاج الفكري بالمغرب، قد أسهمت في إنتاج صورة نمطية لمثقف "العالم الثالث"، مفادها أنه، بالضرورة، مثقف تقدّمي وثوري، له مسؤولية قيادة الشعب وريادة الدولة الوطنية نحو تحقيق التقدّم والديمقراطية. إلاّ أن هذه الصورة المثالية غارقة في الطوباوية، إذ أن الخطاب الحداثي يسند للمثقف

مهمة اجتماعية وسياسية لا تتلاءم وقدرته الذاتية الفعلية، وموقعه الواقعي في المجتمع. لهذا نجد أن الخطاب حول "المسؤولية السامية" للمثقف يحوي شحنة درامية ومأساوية تتجلّى في عجز المثقف على تغيير الواقع. ذلك إما باعتباره خطابا تجاوزه التاريخ، خطاب يرجع بنا إلى المفهوم الرومانسي للمبدع المرسل داخل المجتمع الغربي في القرن التاسع عشر، وإما باعتباره رؤية بروميثيوسية للمثقف الحامل لمشعل الإنسانية. وغني عن البيان أنه، بالنظر لرهانات وتحديات الوقت الراهن، فالأمر يتعلّق، في كلتا الحالتين، بخطاب ساذج، مفصوم عن الواقع الملموس، ذلك الواقع الذي يتميز بأزمة الفكر الحرّ في مجتمع يبحث عن نفسه.

إن هذا الخطاب عسير التسويق لأنه منتوج فكري خارج التاريخ، منتوج أصم وأعمى في محيط مفعم بالتناقضات والتحوّلات التي تطرأ على المجتمعات منذ عقود من الزمن، والتي أفرزت قيما جديدة، مؤسّسة على البراغماتية الاجتماعية، والتي يتمثّل وقعها في تدجين المثقف. وهذا ما يفسر أيضا أن الخطاب حول دور المثقف لم يعد مقبولا لدى المفكرين، بما في ذلك الفئة التي تعلّمت على يد العروي والجابري والخطيبي؛ لذلك يبدو الحديث اليوم عن المثقف الثوري، أو عن الثقافة البروليتارية، حديثا غرائبيا، ومهجورا. من هنا تطرح، أكثر من أي وقت آخر، الضرورة التاريخية للفكر الحرّ والنقد المجدي.

ومن جهتها، فإن التيارات المنتمية للتقليد تعتبر الخطاب الحداثي تعبيرا ثقافيا وفنيا أزمة عن النخبة المستلبة التابعة للعقلانية الغربية. وتؤكد أن هذه النخبة تستعمل الأسلحة الجدلية والعقلية بغية هدم أسس الثقافة العربية الإسلامية. وبحسبها، فإن الدعوة إلى العقلانية والعلمانية قد فشلت في العالم العربي، ذلك أن أغلبية دعاتها يتكوّنون من نخبة مسيحية من جهة، وأنه ليس هناك تناقض بين الدولة والدين، من جهة أخرى؛ حيث أن الإسلام دين ودولة في الآن نفسه، وأن عزل الدين عن الدولة ظاهرة

تاريخية تخصّ فرنسا حصريا، في حين فصل الدين عن الدولة حالة غريبة عن تاريخ الأمة الإسلامية. في الاتجاه الآخر، يفند علي أمليل (1992، ص. 96) المواقف الأصولية بقوله: "إن الذين يطالبون بأن تكون السياسة نابعة مباشرة، وفقط من الشريعة هم موهمون، ذلك أن هناك دوما تدخل لوسيط إنساني في تطبيقها. كما أن الاختلاف واقع مؤكد نتيجة لهذه الوساطة. ذلك أن النصّ رغم أنه ثابت باعتباره نصّا، إلا أنه قابل لقراءات متعدّدة بفعل تعدّد التأويلات، وتعدّد المصالح المرتبطة بذلك. وتوجد هناك اختلافات في هذه الوضعية، ليس فقط بين المطالبين بأن تكون السياسة تابعة للدين، وبين من يعارضونهم في هذا الرأي، ولكن أيضا حتى بين من يطالبون بهذه التبعية أنفسهم. فمنذ متى كان الإسلاميون، القدامى منهم والجدد، يؤيّدون مصادفة مطلقة بين السياسة والشريعة، وهل يكوّنون توجّها واحدا؟".

يوضّح هذا التساؤل الجدوى من مساهمة المثقف في تحليل الوضعية الرمزية، خاصّة في نقد الخطاب الأصولي، حيث إن الحجج التي يقدّمها هذا الخطاب تبقى مموهة، إذ الغاية المقصودة هي تحويل السياسة إلى ملحقة للشريعة، تحت ذريعة الوحدة المرجعية المتمثلة في القرآن والسنة، والضامنة للحفاظ على المؤمنين في الطريق المستقيم، وتفادي الفتنة بينهم. إن المطالبة بتبعية السياسة للشريعة ظاهرة بارزة منذ أمد بعيد في أرض الإسلام، لكن دون أن يحول ذلك من بروز الاختلافات السياسية والمذهبية.

تعدّ أزمة الثقافة مؤشّرا دالا على شروط الأنظمة التي يوجد بها المثقف حيث هو فاعل ومفعول في هذه البيئة. لذا أضحى من الضروري القيام بنقد موضوعي لوضع المثقف من حيث ثلاثة أوجه لتناقضات المثقف، وهي عدم الملاءمة مع الواقع، وعدم النضج المنهجي، وعدم الالتزام بالأخلاقيات. ويكمن التناقض الأول للمثقف في كونه مفصولا عن الواقع المحيط به، وبالتالي فإن بناءاته التنظيرية مرسومة انطلاقا من

معرفة مبتورة عن الواقع السياسي والاجتماعي والثقافي للمجتمع. وهذه المعرفة للواقع ليست معرفة علمية وموضوعية مبنية على محك التجربة و الممارسة، بقدرما هي ناتجة عن تأويلات للواقع حسب جداول قرائية غير وظيفية، وهذا ما يقود إلى آراء ذاتية غير متلائمة إجمالا مع الواقع المراد تغييره أو التأثير فيه. أما التناقض الثاني فيكمن في كون المثقف يواجه إشكالا منهجيا يعيق فاعلية عمله، والمتمثّل في المنهج الفرداني، إذ يشتغل كل مثقّف في دائرة مغلقة، دون الانفتاح على ما يشغل الآخرين، بما في ذلك أولئك الذين يبحثون في المجال نفسه. فتجد المثقفين، بدلا من أن يتقاسموا، بصفة هادئة وإيجابية، الأفكار والفرضيات المكوّنة لخلفية أعمالهم، والنتائج المتوصل إليها، تجدهم يتقوقعون في نواد تراتبية على قاعدة بنية علائق الشيخ بالمورد، مكرّرين الأنماط الفكرية والسلوكية العقيمة نفسها. والأدهى أنه غالبا ما ينحرف النقاش إلى الجدال والإثارة، والعنف اللفظي. ويصير الهدف، ليس هو الحوار، ولكن قتل الآخر قتلا رمزيا. وهو ما يفسّر عدم وجود تراكم علمي وتجاوز وقطيعة مع الأنموذج السلفي. ومن الأمثلة الدالّة على هذه الأزمة، غياب النقاش الفكري الحرّ بين العروي، والجابري، والخطيبي والمنجرة على سبيل التمثيل. كما أن التناظر والحوار بين هؤلاء، وبين عبد السلام ياسين، وغيره من السلفيين كان من المفيد أن يتمّ لمصلحة الثقافة والمجتمع... غير أن المنية قد لحقت بجلّهم، دون أن يتمّ ذلك. وأخيرا، يعاني المثقف من اللاتجانس الأخلاقي، بين الفكر والمكتوب والقول من جهة، وبين ما يفعله ويمارسه المثقف في الواقع من جهة أخرى. هكذا، يصبح الفكر خطابا، حيث تتجلى الإستراتيجية في إغواء الآخر من خلال المحاكاة، أو تشويه سمعته في حالة المقاومة. ومن المفارقة، أن المثقف يدعي ازدراءه للامتيازات والتشريفات الرسمية، بدعوى التشبث بحريته واستقلاليته، في حين تجده يمارس في الوقت نفسه سلوكا براغماتيا لا يضاهى في حياته اليومية وفي تدبير مساره المهني. لذا، لم يعد المجتمع ينخدع بمثل هذه

المظاهر والصورة النمطية للمثقف، حيث إن هذه الإخلالات التي تطول الفكر والتصرف الفردي، هي أعراض ملازمة لمثقف الهامش المسكون بالحداثة. وما يزيد الأزمة حدّة، أنه لا تزال طبيعة ووظيفة الحداثة من الإشكالات البارزة في مجتمع لم يعرف بعد تحوّلات عميقة على مستوى البنيات السياسية والاقتصادية والاجتماعية بوصفها شروطا مسبقة لإفراز تغيير دالّ على المستوى الثقافي، بالمعنى الشامل لمفهوم الثقافة. إضافة إلى هذا، فمجتمعاتنا تحتاج إلى استيعاب النقد الفلسفي وممارسته (انظر أفاية، 2014).

خلاصة

يحاول خطاب الحداثة، بأصواته المتعدّدة وأنماطه المتنوعة، ترسيخ أنموذج ثقافي جديد في الحقل الرمزي المغربي، معتمدا منهج النقد الجذري للتقليد، بأشكاله المختلفة، وداعيا إلى تبني العقلانية المعاصرة، بهدف ردم التأخر التاريخي للمجتمع وللدولة. يعتبر أصحاب الأنموذج الحداثي، عموما، أن الاهتمام بالجوانب الايجابية للتراث، في مقاربة مسألة التراث العربي-الإسلامي، قد أصبح ضرورة على اعتبار أن الهوية الجماعية عنصر من العناصر التعبوية التي قد تفيد في مواجهة هيمنة الغرب. ولكن على شرط أن يعتبر التراث جسدا حيا، خاضعا لقوانين التاريخ من جهة، والانخراط، بدرجة من الحزم، في الثقافة العالمية الجديدة، من جهة أخرى. إن النخبة الحداثية، وهي واعية بتهميشها، وبالحاجة الملحة للخروج من ذلك التهميش، تولي اهتماما ملفتا للمسألة الثقافية، من أجل ترسيخ المسار الديمقراطي، ومن أجل مقاومة الفكر السلفي عبر النقد الجذري للأسس الثقافية للتقليد والتقليدانية.

في رهان التغيّر

تمهيد

تعيش المجتمعات عبر العالم سيرورة تغيّرات ثقافية من الحجم الكبير، وذلك نتيجة التحوّلات العميقة التي تطول الظروف المناخية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية. وفي هذا السياق، فإنّ وضعية اللغات وثقافات الهامش تتّسم بنفس السمات تقريبا في مختلف المجتمعات. فهي خاضعة لسيرورة قاسية من النكوص والضياع (انظر مثلا Haugen, 1972؛ Millière, 1978؛ Dorian, 1982؛ Calvet, 1987)، ما عدا بعض الاستثناءات القليلة، حيث تروم قرارات التدبير اللغوي والثقافي تطويرها والمساهمة في خلق شروط استدامتها (انظر مثلا Chung, 1967، بالنسبة للتجربة الفيتنامية، و Sow 1977 ، بالنسبة للتجربة الإفريقية).

في هذا الإطار العامّ، سنحاول الإحاطة بإشكالية علاقة الثقافة المغربية برهان التغيير من خلال الإجابة على الأسئلة التالية:

(أ) ما هو موقع التجليات الثقافية ووظيفتها في سوق الثروات الرمزية؟
(ب) ما هي الاستراتيجيات التي يتمّ تطويرها لضمان استمراريتها؟
(ت) وما هي التوقّعات التي يمكن استشرافها بخصوص مستقبلها؟

إنّ الإجابة على هذه الأسئلة مرتهنة بطريحة عامّة مفادها أنّ اشتغال قوانين سوق الثروات الرمزية بالمغرب يقود إلى تهميش الثقافة عموما في السياسات العمومية و تسخيرها في إطار رؤية احتفالية لتسويق صورة بهيجة لمغرب منفتح ومتسامح، من جهة، وتكريسها لمقاربة فرجوية تداهن الذوق الشعبوي وتغذّيه، من جهة أخرى.

من أجل تحليل صيرورة تغيّر الوضع الثقافي السائد، اعتمدنا خلاصات الدراسات المتوفّرة حول التحوّلات الطارئة على بنيات البادية المغربية، الاجتماعية والاقتصادية منها (انظر Hoffman, B. G., 1967؛ Maher, 1974 Davis, 1983 ; Hoffman, K. 2008 ; Alahyane, 2004 ;)، والتغيّر الحاصل في نمط الإنتاج الثقافي والمنتجات الرمزية وأوضاع منتجيها (انظر بوكوس، 2013؛ و2016 ,Boukous, 2011). وبتلخيص شديد، فإنّ التغيّرات والتحوّلات الطارئة على المجتمع المغربي وعلى ثقافته مردّها أساسا الأزمة الاقتصادية وما يترتّب عنها من تفكيك للبنيات الاجتماعية وهشاشة الإنتاج الثقافي، جرّاء الهجرة القروية الجارفة والتمدّن المتوحّش. في أفق التاسيس لهذه الطريحة، إنّنا سنركّز في تحليلنا لظاهرة التمدّن على وقعها في التحوّل اللسني وفي التغيّر الثقافي، وذلك اعتبارا لحجمها الذي يخلخل البنية الديمغرافية للمغرب، ولخطورة أثرها على تصدّع التوازنات العميقة للمجتمع. سيّما وأنّ الإحصائيات تؤكّد أنّ نسبة الساكنة الحضرية تمثّل ثلثي الساكنة الإجمالية بالمغرب، وأنّها آخذة في النمّو بشكل تصاعدي.

التغيّر وسؤال الهوية

سنركّز في هذا المفصل على وصف العلائق الموجودة بين تفكيك بنية المجتمع القروي وتهميش الثقافة الشعبية على مستوى سوق الممتلكات الرمزية، من جهة، وفحص طبيعة التناقضات الكامنة في ثنائية "الثقافة الشعبية" - "الثقافة الوطنية"، بوصفها مؤشّرات دالّة على التحوّلات الثقافية التي تطبع التشكيلة الاجتماعية الوطنية، من جهة أخرى.

إنّ المجتمع القروي، والأمازيغي منه بالخصوص، يعيش حالة تحوّل إن لم نقل حالة تفكيك شامل، ذلك أن الاقتصاد القروي قد تحطمت بنياته تحت وطأة النمط الاقتصادي النقدي المعتمد أساسا على تمركز الرأسمال

وعلى بلترة قوى العمل وتمركز الملكية العقارية؛ ثم إن المجتمع القروي المبلتر جزئيا والمهمش جزئيا قد أصابه التفكك نتيجة هذه الوضعية الاقتصادية. وهكذا فالمبادئ التي كانت تشكّل أسس تماسك بنيات هذا المجتمع قد تخلخلت من كلّ الجوانب، حيث الأسرة سائرة بدون انقطاع نحو نموذج الأسرة النواة، و التآزر الجماعي يتلاشى لفائدة الارتقاء الفردي، والتعاون الجماعي ينقرض أو يصيبه الانحراف؛ وكذلك الشأن بالنسبة للطابع الجماعي للأملاك ووسائل الإنتاج الذي إمَّحى لفائدة الملكية الخاصّة. أما المؤسسات المجتمعية، "كالدوار" و"الجماعة" التي كانت بنية للقرارات الجماعية وضامنة لثبات الجو الجماعي، فقد فقدت هذه الوظيفة لتصبح مجرد قناة لتبليغ القرارات المركزية. و في ذات السياق، أصبحت الهجرة بالنسبة للساكنة القروية ضرورة ملحة لضمان بقائها، حيث إن الهجرة الداخلية والخارجية ما انفكت تثير نزيف القوى الحية للبادية. وعلى سبيل المثال، فمن المعلوم أن بعض القرى والمداشر بالأطلس الصغير ومنطقة الريف قد خلت تماما من سكانها الذكور البالغين. أما المهاجرون إلى المدينة فهم يعيشون داخل بيئتها الحضرية، بصيغة مأساوية، إذ يعانون من الاغتراب الاقتصادي والثقافي. ذلك أن المدينة باعتبارها نتاجا لنمط الإنتاج الرأسمالي، تخضع لقوانين تؤدي إلى طمس الاختلافات الثقافية وتشيئ القوى الاجتماعية للإنتاج، أما اندماج المغتربين القرويين في تلك البيئة الحضرية فهو مقرون حتما باستلابهم الثقافي واللغوي نتيجة لما يفرض عليهم من نماذج ثقافية مهيمنة في السوق الوطنية للممتلكات الرمزية (انظر Jouad & Lortat-Jacob, 1978).

إن تفكيك بنية الأسس الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع الأمازيغي وتهميش ثقافته ولغته نتيجة لهذا التفكيك، لمما يعرض الهوية لخطر الاستلاب. والوعي بهذا الخطر ما زال مذبذبا لدى الأمازيغ أنفسهم. ويمكن تقسيم هؤلاء المعنيين بهذا المصير إلى فئتين (انظر محمّد شفيق

(1989) حول الجذور التاريخية لعملية الاستيعاب). تضم الفئة الأولى الأشخاص الذين يرغبون في امتلاك النماذج اللغوية والثقافية السائدة، وحيث يمرون عبر المراحل المختلفة من سيرورة الازدواج اللغوي الانتقالي. فمرحلة الازدواج اللغوي الإضافي قد عاشها الجيل الأول من المهاجرين، وهو يستعمل فيها اللغة العربية بشكل ظرفي حسب المخاطب ومجال التواصل. أما المرحلة الموالية، فهي مرحلة الازدواج اللغوي التكميلي بدون تمييز وظيفي بين لغة الأم واللغة الثانية؛ ومن سمات هذه المرحلة أن المهاجر الأمازيغي يتم اندماجه تدريجيا في البنيات الاقتصادية والاجتماعية والثقافة الحضرية. ويطبع هذه المرحلة بالنسبة لهذا الجيل، انعدام الاستقرار من الناحية اللغوية والثقافية. وهذه الوضعية غالبا ما تؤدي إلى مرحلة الأحادية اللغوية حيث الجيل الموالي يفقد تدريجيا لغته الأولى لصالح العربية العامية. و تمثل هذه المرحلة الأخيرة المآل المنطقي للوضعية التي يعيشها الأفراد الذين فقدوا كل إرساء لغوي وثقافي أمازيغي. أما الفئة الثانية من الأمازيغ المهاجرين، فهي التي برز في صفوفها وعي هوياتي حداثي، والتي تسعى إلى ممارسة إعادة هويتهم الأصلية. وتترجم هذه الإرادة في العودة إلى الأصل بالاهتمام باللغة والأدب والموسيقى. وليس هذا البحث عن الذات لدى البعض مجرّد انشغال فكري بقدر ما هو انشغال وجودي. وليس بالأكيد أن تكون عملية البحث هذه تائهة في ما يسمّى " بالهويات الحمقاء" أي في الإعلان الساذج عن "اختلاف متوحّش" (انظر خطيبي، 1977).

وهنا، كما هو الشأن بالنسبة لشعوب أخرى، تطرح إشكالية الهوية قبل كل شيء على صيغة تناقض ذي قطبين: قطب " التوحد" وقطب "التأحيد". فالقطب الأول يؤدي إلى البحث المستمر عن المغايرة والتميز، و يهدف هذا البحث إلى تأكيد هوية مطلقة مقابل هوية " الآخر". أما القطب الثاني، فيدفع الشخص إلى الغيرية بتكسير قوى الخصوصية

وإدماج الهوية في كيانات أوسع، كالكيان المغربي والعربي والإسلامي، إلخ، وهي كيانات تنصهر فيها الخصوصية. ويمكن إرجاع جميع الترددات التي تبدو لنا من خلال التصرفات الفردية والجماعية إلى قطبين اثنين وهما: "الأنانة" و "الألينة". فـ"الأنانة" تمثّل طريقا مسدودا تؤدي إليه المغالاة في الشعور بالاختلاف؛ أما " الألينة"، فهي عبارة عن بوتقة تقوم فيها القوى النابذة بتجنيس ودمج الاختلافات تبعا لصيرورة بلعمة قهرية وقسرية. ومن البديهي أن كلا الاتجاهين مرتكز على حوافز واعية وغير واعية وفي كلتا الحالتين لا تنعدم التبريرات. ومن هنا يظهر أن البحث عن الانسجام في الهوية والمغايرة عملية دقيقة جدا، إذ نفترض أن كل دعوة للهوية الجماعية ترفض أحادية القطب وأنها تتمفصل إلى مشروع اجتماعي يكون هدفه حماية الإنسان وانتعاشه بكامل أبعاده.

التمدّن والتغيّر اللساني

إن عدم تجانس المنتجات الرمزية وتراتبيتها ظاهرتان كونيتان متلازمتان، تسمان المجتمعات المتقدّمة والمجتمعات النامية والمتخلّفة، على حدّ سواء، ولو بدرجات متفاوتة، حيث المجتمعات الإنسانية، مهما كانت درجة تقدمها في مجالي النموّ الاقتصادي والاجتماعي، تعرف تنوّعا ملحوظا في حقلي اللغة والثقافة. وهذا هو حال دول مثل الولايات المتّحدة الأمريكية (انظرCh. A. Ferguson, Sh. Brice Heath, D. Hwan, 1981)، والدول الإفريقيـة (انظر Houis, 1971 ؛ Sow, 1977) والفيتنام (انظر Chung, 1967)، وفرنسا (انظر Pottier, 1968)، إلخ، حيث تتعايش أصناف لغوية وثقافية، محليا وجهويا ووطنيا، مع تراتبية ملحوظة بين اللغات والثقافات في ظلّ وضع عامّ موسوم بالتنوّع.

موضوعنا في هذا المفصل، هو تحليل صيرورة العنف الرمزي الذي يمتثل له متكلّمو الألسن المستضعفة في سياق تراتبية اللغات في السوق اللغوية، والرامي إلى تقليص التنوّع اللغوي وفرض التجانس اللسني.

وكمثال على هذا، سنركّز اهتمامنا على حالة الأمازيغية من خلال معاينة درجة تمكّن الشباب الناطقين من لغتهم الأولى، وشساعة استعمالهم لها حسب الوظائف والمجالات، ومواقفهم وتمثلاتهم اللسنية. ويرنو هذا المبحث الوقوف عند نسبة حظوظ ديمومة الأمازيغية في الوسط الحضري، من خلال توارثها عبر الأجيال، ودرجة الوفاء لها لدى الناطقين. وسنعتمد في ذلك نتائج دراسة ميدانية سبق نشرها (انظر بوكوس، 2013). وتمهيدا لتحليل المعطيات، نعطي بعض التوضيحات بخصوص العيّنة المستهدفة. فهي تتكوّن من 60 فردا، تتراوح أعمارهم ما بين 5 سنوات و 16 سنة، 35 منهم يقطنون بالوسط الحضري و25 بالبادية؛ وهم يتوزّعون بشكل متوازن نسبيا بين أوساط الفلاّحين والعمّال والمستخدمين والموظّفين. أمّا روائز الاختبارات التي أجريت مع العينة، فهي همّت جوانب لغوية من صرف ومعجم، وجوانب خطابية خصّت الكفاية التواصلية. ويمكن تلخيص النتيجة المركزية للدراسة في الاستنتاج العامّ الآتي : إنّ التمدّن يفضي إلى نكوص الأمازيغية لغة وثقافة، مع تقليص رقعتها بسبب ضعف وتيرة توارثها بين الأجيال وهشاشة تمكّن الشباب الحضري من كفايتها اللغوية والتواصلية.

يتمّ ذلك النكوص اللغوي عبر صيرورة ما يسمّيه علم اللسانيات الاجتماعية بـ"الازدواجية اللسنية الاستعاضية"، وهي تبدأ بالمرحلة التي يكون فيها الناطق يستعمل لغته الأولى دون غيرها، وتنتهي بمرحلة يتواصل فيها نفس الناطق بلغة ثانية غير لغته الأولى، وذلك مرورا بمراحل تفقد فيها لغته الأولى تدريجيا مكانة الصدارة في ريبرتواره اللغوي بفعل منافسة لغة أقوى منها. فإذا نحن تمعّنّا في السلوك اللغوي للأجيال من خلال مراحل صيرورة الازدواجية الاستعاضية، نلاحظ أنّ تيّارا ممثّلا من الأفراد والجماعات الراغبة في امتلاك النموذج اللغوي المهيمن، يمرّ عبر مختلف مراحل التجانس اللغوي، بالقدر الذي يندمج

هؤلاء في البنية الحضرية. ويمكن توصيف هذه السيرورة بنوع من الاختصار على النمط الآتي:

(أ) يعرف الجيل الأوّل من المهاجرين مرحلة الازدواجية اللغوية الإضافية، حيث لا يستعمل هذا الجيل العربية الحضرية، لغة وثقافة، إلاّ في صورة سطحية ومتناثرة، اعتبارا لكون الناطقين بالأمازيغية لا يتواصلون باللغة بكثافة ولا يشاركون في إنتاج الثقافة والإبداع بها، بل هم خاضعون لها بحكم التفاعل الاجتماعي فحسب. هكذا يظلّ هذا الجيل متشبثا بممارسة لغته، وثقافته الأصلية، مع الانفتاح على العربية الدارجة لغة وثقافة، وذلك بفعل حكم الواقع.

(ب) أما الجيل الثاني، فيمارس الازدواجية اللغوية التكميلية. بمعنى، أنّ الأفراد المندمجين بما يكفي في الحياة الحضرية، يستعملون داخل بيوتهم ومع أهل جماعتهم لغتهم الأولى، والثقافة التي تنقلها، ويتواصلون بالعربية العامية، مع استيعاب الثقافة التي تنشرها في الحقول الاجتماعية، حيث تسود العلاقات والأدوار والتفاعلات ذي الطابع التبادلي. وهؤلاء الأفراد مؤهّلون ممارسةً لاستيعاب لغات وثقافات غيرية، قد يكونون بحاجة إليها، باعتبارها رأسمالا ضروريا للحركية الاجتماعية.

(ج) ونجد جيلا ثالثا منغمسا بصفة تامّة داخل النسيج الحضري، ومنخرطا في شبكة من العلاقات السوسيو-ثقافية عابرة للمحلية، حيث يصير البعد الأمازيغي مهمّشا ومكبوتا. وقد يصبح هذا البعد وصمة عار يمكن أن تعوق النموّ السوسيو-شعوري للأفراد. لذا، فإن اللغة في هذه الحالة، تولّد مشاعر احتقار الذات. وهذا ما يفسّر عدم التداول بها مع الأبناء.

وبالمقابل، يقوم التيار الثاني بمحاولة الصمود أمام صيرورة الاستهجان الثقافي واللغوي، حيث الوعي بأهمية البعد الثقافي إلى إرساء هوية فردية وجماعية إيجابية، وإلى تطوير استراتيجيات الصمود من

خلال التدبير اللغوي، الذي يستهدف تأسيس لغة مقعّدة، لها ما يعضّدها من أدوات كالنحو والقاموس والمتون المرجعية. ومن خلال توسيع الاستعمالات الاجتماعية للغة والثقافة، خاصّة الإنتاج الثقافي (الأغنية، الأدب المكتوب، الفنون التشكيلية)، والبحث اللسني والأدبي، والعمل الثقافي الجمعوي. وتعتبر الجماعات الموالية لهذا التيار، أنّ اللغة والثقافة الأمازيغيتين تمثّلان بعدا مؤسّسا للشخصية الثقافية المغربية، إلى جانب الأبعاد العربية والإسلامية. وتؤكّد هذه المجموعات أيضا، ضرورة العمل على تفعيل الاعتراف باللغة والثقافة الأمازيغيتين وتطويرهما، بالموازاة مع الانفتاح على الثقافة الإفريقية والثقافة الكونية.

التمدّن والتغيّر الثقافي

لقد اهتمّ عدد من الدارسين بإشكالية التغيّر الثقافي بالمغرب، وخاصّة لدى فئة الشباب، سواء من حيث مواقفهم المجتمعية (انظرPascon et Bentahar, 1969)، أو من حيث القيم والاستراتيجيات (انظر Bourqia et al., 1995) أو من حيث التمثّلات السياسية (انظر Bennani-Chraïbi, 1995). وتكميلا لهذه الدراسات، سبق لنا وأن قمنا بتحقيق حول الهابتوس الثقافي للشباب المغربي من خلال قياس درجة التمكّن من التعبيرات المختلفة للتقليد الشفهي، من حكاية وأمثال وأغنية، وكذا تحليل الحوافز والتمثّلات بخصوص الثقافة التقليدية (انظر Boukous, 1999c).

تتكوّن العيّنة موضوع الدراسة من 294 فردا موزّعين على ثلاث فئات عمرية تتراوح بين 11 سنة و30 سنة؛ منهم 53% من الفتيان و47% من الفتيات، و54% منهم يقطنون بالحاضرة؛ 62% منهم ناطقون بالعربية و38 بالأمازيغية. أمّا على مستوى انتمائهم الاجتماعي، فـ 52% ينتمون للفئات الشعبية، و48% للطبقة الوسطى. أمّا بالنسبة لطبيعة روائز الاختبار، فهي

تضمّ أسئلة حول الإلمام بالتراث الشفهي وخاصّة منه الحكاية والأمثال والأغنية، علاوة على أسئلة أخرى تتعلّق بتمثّلات العيّنة بخصوص القيمة الثقافية للتقليد الشفهي وجدوى الحفاظ عليه ونقله عبر الأجيال والمخاطر المحدقة به؛ وأخيرا ثمّة أسئلة حول الدراية بالبحث العلمي المتخصّص في مجال التراث الثقافي.

ومن أهمّ نتائج الدراسة المذكورة، أنّ الأشخاص المستجوبين ملمّون بالأصناف المختلفة من الثقافة الشفهية بدرجات تفوق المعدّل. وبصيغة أدقّ، فنسبة تمكّنهم من الأغنية تفوق النسب المحقّقة في الأصناف الأخرى، وذلك حسب الترتيب الآتي: الأغنية > الأمثال > الحكاية. وممّا يستنتج من النتائج ذاتها انّ الفئة العمرية الأكبر سنّا أكثر إلماما بالأصناف الثقافية من غيرها؛ وكذلك حال المستجوبين المنتمين للطبقة الشعبية قياسا مع غيرهم. ومن النتائج غير المتوقّعة، أنّ متغيّرتي الجنس ومجال الإقامة لا تمثّلان متغيّرتين دالّتين، ذلك أنّ الإناث والأشخاص المنحدرين من البادية

ليسوا متمكّنين من أصناف التقليد الشفهي أكثر من الذكور ومن قاطني الحواضر. هاتان النتيجتان تثيران الإستغراب لإنّ النساء يعتبرن عادة بمثابة الدرع الواقي للثقافة الشفهية من الإتلاف، وبصفة الفاعل الذي يحفظ الذاكرة من الضياع، كما يعتبر الوسط البدوي مجالا طبيعيا مميّزا لممارسة أجناس التقليد الشفهي وإعادة إنتاجها.

الأدب الشفهي والتغيّر

بالرغم من الجهود الملحوظة التي ما فتئ يبذلها الشعراء الشباب، فالأدب الأمازيغي ما زال محتفظا ببعض خصائصه الأصلية، حيث نمط التعبير يحمل خصائص طبيعته الشفهية؛ أما من حيث المضامين، فهو لا يحتفظ بقيم الذهنية القروية. وقد وصف هذا الأدب بكونه أدباً متحجرا لما

يتضمنه من أساطير وخرافات ومواضيع خاصّة بالمجتمعات البدائية. وينبهر المقارنون الذين يسعون بحثا وراء النماذج العتيقة والبنيات السردية البدائية، حين يعثرون عليها، وعلى درجة شبه راسخة، في هذا "المتحف الأدبي". وقد كان اهتمام الفولكوريين، في أول الأمر، منصبا بالخصوص على تنقل الأغراض عبر منطقة البحر الأبيض المتوسط، ولذلك أولوا عناية خاصّة مثلا للحكاية الشعبية اعتقادا منهم أنها تحمل تلك الشخصيات المألوفة في الأدب القديم أو القروسطي على حالتها الأصلية أو بتغيير طفيف (راجع H. Basset, 1920). أما الشعر، في عرفهم، فهو يتميّز الحكاية من حيث العفوية والإبداع. حيث هو أكثر قابلية لاستيعاب ونقل الأغراض والمواضيع المرتبطة بالحياة المعيشة. ويرون كذلك أنه يفوق الحكاية في مقدرته على عكس المجتمع الذي تمخّض عنه، ذلك أن النماذج الحضرية قد تندرج بسلاسة في القالب الجمالي لهذا الشعر. ولقد أوضحت بعض الدراسات الحديثة أن ما اعتبر "سذاجة" و"بدائية" في الشعر الأمازيغي، إنما هو نمط من الشاعرية مؤسس على ما أسماه H. Jouad (1995) "الحساب اللاشعوري للارتجال"، أي حساب استباقي عابر للمعجم والذي يفرض على النص المقفى ضوابط متعدّدة وغير خاضعة للمعنى، والتي تؤدي إلى خلخلة النظام النحوي. وهذه السيمة هي التي تؤسس قيمة وغنى الشعر الأمازيغي.

ويعتبر الأدب الشفهي، بالنسبة للدارسين الغربيين الأوائل، أدبا فقيرا من حيث الناحية الوصفية ومن حيث الخيال المبدع، ويعزى هذا العوز إلى اللغة التي تنقله. وفي هذا المنحى، يرى E. Laoust, 1921 (ص. 203) أنّ اللغة الأمازيغية " لغة صبيان، فقيرة في أفكارها وصورها، عاجزة عن نقل أي تأمل علمي". وعليه، فالشعر نفسه "بدائي" كما يراه نفس المؤلف حيث يقول " فالأحاسيس الكبرى التي تحرك الروح البربرية أحاسيس شعب بدائي، زد على ذلك أن التعبير عن هذه الأحاسيس تنقصه الإفاضة

وتطغى عليه الصبيانية والتفاهة". أما العبر والقيم التي يتضمنها هذا الأدب فهي على حدّ تعبير H. Basset (1920، ص 194) "كما يظهر من خلال الحكايات، غالبا ما تعبر عن تفوق الحيلة والقوة".

إن هذه الأحكام القيمية، في الواقع، مطبوعة بالعرقية والنزعة الأوروبية. وهي تجهل تمام الجهل الطابع الوظيفي لهذا الأدب، إذ أن كل إنتاج أدبي وثقافي بصفة عامة مرتبط من حيث شكله وجوهره بالظروف الموضوعية لإنتاجه. وعكس المقاربة السالفة، يمكننا تناول الأدب الشفهي بالقراءة انطلاقا من زوايا مختلفة لإدراك أبعاده ومضامينه. فالقراءة الأنثربولوجية للأدب المعبّر عنه بالأمازيغية تكشف عن وجود نموذج ثقافي وتصور للعالم يختلفان عن النماذج والتصوّرات الخاصّة بالمجتمع الحضري (راجع Lacoste-Dujardin, 1970). إننا نقف على تواجد حقلين اجتماعيين متقابلين، وهما حقل الذكور وحقل الإناث، ويصنفان على النحو الآتي : فعالم الذكور هو ميدان الأنشطة الخارجية، حيث الاحتكاك بالطبيعة بصنفيهما المدجّن والمتوحّش، وهو مجال الأنشطة الاقتصادية الأكثر إنتاجا، من فلاحة وتربية الماشية وتجارة. في هذا الفضاء، يظهر الرجل بمثابة المدافع عن النظام الاجتماعي من الاعتداءات الخارجية والداخلية، وهو بالتالي ضامن استقرار وبقاء الجماعة. وعليه تكمن القيمة الأسمى في هذا العالم في "الرجولة". أما عالم الإناث فينحصر في الحقل المنزلي، إذ المرأة سيدة بيتها، حيث تؤدي وظائفها الرئيسية المتمثلة في الإنجاب وتربية الأبناء والإنتاج، وعليه تكون أسمى قيمة في العالم النسوي كامنة في وظيفة الإنجاب. ومع تطور البنية الاقتصادية، حصل تطور في البنية الاجتماعية والثقافية الأمازيغية حيث أحدث المبدعون أنماطا جديدية من الأجناس الأدبية والأساليب التعبيرية. بل حتى الحكاية، وهي تعد من

الأجناس التقليدية، عرفت بعض التحوّل في بنيتها السردية وفي ثيماتها (راجع Boukous, 1977) .

وهكذا، فمن خلال الأدب الشفهي تتجلى البنيات الاجتماعية والسياسية التقليدية، وتظل الرهانات المجتمعية مرتهنة باستمرارية الجماعة. وفي هذا المضمار، فالمرأة في قلب هذه البنيات رغم انحصارها في الأشغال المنزلية، ورغم صعوبة اندماجها في أسرة غير أسرتها الأصلية بحكم زواجها، فهي بفضل ذريتها من الذكور ترقى إلى مكانة مرموقة تنافس بها السلطة الأبوية المطلقة. وتعتبر الأسرة الأبيسية، إضافة غلى وظيفتها في التربية والتنشئة الاجتماعية، الوحدة الاقتصادية للإنتاج والاستهلاك ، حيث الرجل هو الحاكم في تغيير أمورها، وهو مهتم إلى درجة قصوى باستمرارية خلفه الذكور لكون هؤلاء، بمضاعفتهم للقوى المنتجة، يضمنون ازدهار الأسرة. وصلة بمسألة السلطة خارج إطار الأسرة وعلى مستوى أوسع من هذه الجماعة الضيقة، يصوّر الأدب الشفهي السلطة باعتبارها مزدوجة من حيث خصائصها. يمارس النموذج الأول من السلطة داخل الجماعة القبلية حيث يكون أكبر الرجال سنا هو الذي يضمن، وبطريقة متساوية نسبيا، ذلك الالتحام السائد بين أفراد الجماعة. ويعتبر المرشح للحكم، قبل كل شيء، مدافعا عن الجماعة بما له من صلاحيات في حل النزاعات داخل البنيات الأبوية وفي صيانة وحدة تعدّد هذه الجماعة. فالبينة القروية قائمة على أساس مدشري حيث السلطة مشاعة بين مجمع من الشيوخ يمثلون الأسر ذات الشأن في الجماعة. غير أن هذا المجتمع مهدد من السلطة الفردية القائمة بالأساس على الطموح الفردي للغازي الوافد. وهذا النوع من الشخصيات الغازية نموذج مستعار من الأدب المشرقي. فهو لا يقبل أن يندمج في البنيات القروية، كما يرفض القيم التقليدية، طامحا إلى فرض السيطرة الشخصية على الجماعة، معرضا بذلك البنيات العائلية للتشتت. وأما قوته، فلم تعد قائمة على كثرة

الخلف، بل على قدرة ميثية أو اقتصادية. والسلطة الفردية لا ترتكز على الرأسمال المنتج بقدر ما ترتكز على الادخار. وبخلاف السلطة الجماعية، فهي تعتمد على النفوذ الفردي والهيبة الشخصية. ويتم الحصول على هذا النفوذ بممارسة السيطرة المطلقة على الجماعة.

وحاصل القول، إنّ النموذج الثقافي المتداول عبر الأدب الشفهي هو نموذج جماعي أثرت فيه النماذج الحضرية تأثيرا عميقا. وذلك راجع أساسا إلى انهيار الأسس الاقتصادية والمادية للمجتمع القروي، نتيجة هيمنة نمط الإنتاج النقدي، خاصّة إبان الفترة الاستعمارية وبعدها. فأشكال التعاون داخل القرية والالتحام النسبي بين فلاحين فوضوا أمور السلطة لتمثيل جماعي، هي خصائص تصبح تدريجيا في ذمة الانهيار، ليحل محلها جهاز سلطوي فردي مرتكز بالخصوص على القوة والهيمنة.

المجال الفنّي والتغيّر

إن تفكيك الأساس المادّي والرمزي للمجتمع القروي عبر نفوذ الاقتصاد النقدي وقيمه، واندماج المجتمع القروي في التشكيلة الاجتماعية الوطنية، وتبعيته في الآن نفسه لمركز هذه التشكيلة، وللمركز المهيمن على المستوى الكوني، أدّى إلى تحوّلات كبرى في الإنتاج الرمزي للجماعات القروية. وتواكب هذا الوضع جمالية جديدة ذات نزعة تجارية يمكن أن نميّز من داخلها بين المنتوج الفنّي والمنتوج الاستهلاكي.

أمّا على المستوى الفني، فالجمالية القروية تقوم على مبادئ مختلفة جذريا عن أنماط الجمالية الغربية. ذلك أن الفنّ القروي المغربي فنّ وظيفي من حيث جدواه، وفنّ رمزي ومجرّد من حيث جماليته؛ وإلى جانب هذا، فهو فنّ جماعي من حيث مرجعيته. إنّ الانشغالات الجمالية حاضرة في كلّ الإنتاج الحرفي؛ حيث إن كلّ أداة مصنوعة توحي بالمقدس، سواء كانت ذات وظيفة روحانية كالحجاب، أو أداة كالمصباح

الزيتي، أو المنفاخ. ولا يفرق الفنان الحرفي بين مواد غنية ومواد فقيرة؛ بل أكثر من ذلك، فإن فقر المادة يعوض بغنى الأشكال إذ يستطيع الفنان القروي أن يدمج الصور والرموز الكونية، مثل رموز روحية كالإلهة العظيمة، ومركز العالم، الخ، والتي ترصع في منتجات عادية، من قبيل منتجات من الخزف أو من الخشب أو من النسيج.

ويتّسم هذا الفنّ بميزة التجريد وعدم التجسيد. وتعبّر أشكاله الهندسية عن انشغالات راسخة في اللاشعور الجماعي، منها تلك المرتبطة بالماء البدائي، والمرأة المنتجة، والوحدة بين الأرض والسماء، الخ. هكذا فإن الفنان يظل عميق الارتباط بمجموعته، حيث يستمد خياله من منبع اللاوعي الجماعي، مما يجعله منسجما مع رؤيته الجمالية الخاصّة عبر تنسيق شخصي للأشكال. غير أن نموذجا غرائبيا فرض نفسه في الوسط الحضري، ثم استطاع، بعد ذلك وفي زمن وجيز، أن يكتسح العقلية القروية. وتكمن غرابة هذا الفن، بالنسبة للجمالية القروية، في كونه يميز بشكل واضح بين العمل الفني والعمل الوظيفي، حيث ينظر إلى الفنّ باعتباره عملا متفرّدا يجدر الحفاظ عليه في المتاحف بغرض وقايته وحفظه، بصفته منتجا ثمينا. وهذا يعني أن وضع الفنان بهذا المعنى وضع متميز واستثنائي داخل جماعته. وفي المقابل، فإنّ منتجات الصناعة التقليدية تتدفّق على السوق القروية، منافسة بذلك بشراسة المنتجات القروية. وتحت ضغط هذه المنافسة، فإنّ المنتجات القروية تعرف تراجعا كبيرا؛ ويواكب هذا التراجع سقم البعد الجمالي والرمزي للنشاط الفني للجماعة البدوية، ذلك البعد الذي تمت المحافظة عليه منذ العصر الحجري رغم مختلف الإكراهات، وهو اليوم في طريق الذبول تحت وطأة نمط الإنتاج النقدي.

كما يعتبر الفنّان ضمن هذا المنظور، كائنا استثنائيا، وهامشيا في أغلب الأحيان. أمّا الفنّان عينه، فقد أصبح هو الآخر عبارة عن شخصية

عبقرية خارقة للعادة، مندمجة أو غير مندمجة في المحيط، ولكنّها على كلّ حال، شخصية على هامش المجتمع. خلافا تماما لوضعية الفنّان الشعبي الذي يبقى في علاقة وطيدة بالفضاء الثقافي-الاجتماعي الذي يعيش فيه. والخلاصة أنّ تقهقر الفنّ التقليدي بعد انهيار الصناعة التقليدية القروية، قد أفضى إلى تلاشي البعد الجمالي والرمزي في المجتمع القروي. وممّا لا ريب فيه، أنّ هذا الفناء يعزى إلى تأثير الاقتصاد النقدي على هذا المجتمع، كما أنّ الفنّ، بدوره، قد لحقته قوانين ووظائف الجمالية المهيمنة. فالإنتاج التجاري ينشر منتجاته النفعية المتماثلة بوفرة في السوق القروية، منافسا بذلك، وبكيفية قاتلة، منتجات الفنّ التقليدي القروي. فالبضائع المعروضة تطبعها جمالية تعكس بوضوح ما بين الإنتاج الفنّي والإنتاج النفعي من فرق شاسع. ونتيجة لهذه المنافسة، فقد أصبح منتوج العمل الفنّي، في إطار المنظور السائد، عبارة عن تحفة نادرة مآلها رفوف المتاحف.

استراتيجيات الصمود

تشهد ثقافة الهامش وضعية تؤكّد أنّها تظلّ محصورة في قطاعات محدودة، ومحفوفة بإكراهات اقتصادية واجتماعية لا تسمح لمبدعيها بتطويرها شكلا ومضمونا حتّى تفرض منتجاتها في إطار التنافسية التي تطبع سوق الموارد الرمزية. وغني عن البيان، أنّ مردّ هذه الوضعية تتقاطع فيه عوامل ومسبّبات ذاتية يعود بعضها لقصور النخبة والمبدعين والفاعلين في الحقل خاصّة، كما يرجع البعض الآخر إلى ضعف في انخراط المؤسّسات ذات الصلة بالسياسات العمومية، وهشاشة هيكلة القطاع عينه عامّة.

وبالطبع، لا يجوز أن تخفي هذه الصورة بعض النجاحات في قطاعات مختلفة، من فنون الطرب والمسرح والسينما والأدب. وهي بالذات تجارب تشقّ الطريق أمام الإبداع والمبدعين نحو المستقبل. ولعلّ

انخراط المبدعين الشباب في التيّار المجدّد وكفاءاتهم الفنّية والفكرية ووعيهم بمسؤوليتهم في الرقّي بالأمازيغية، جميعها من العوامل التي تعطي دفعة جديدة لصيرورة النهوض بالثقافة المغربية. تلك هي أهمّ التحدّيات الي تواجه الثقافة والفكر والإبداع من أجل الصمود والإرتقاء داخل سوق الثروات الرمزية، وذلك على الرغم من تمتّعها بقدر من الحيوية، واستمتاعها بنصيب من المكاسب في إطار أنشطة المجتمع المدني والجمعيات الثقافية، والاستفادة من الإمكانات التي توفّرها برامج وزارة الثقافة والشراكة مع المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، ومع بعض المؤسسات الأخرى، علاوة على الآفاق الواعدة التي تفتحها المقتضيات الدستورية. وعلى وجه التخصيص، فإنّ الإجراءات التي تروم تأهيل اللغة والثقافة الأمازيغيتين في أفق مأسستهما، تتّخذ مظاهر ثلاثة، البحث العلمي والإنتاج الثقافي والإشعاع الفكري والفنّي. والجدير بالذكر، أنّ تفعيل هذه الإجراءات هي من عمل الفاعلين من أفراد وهيئات مجتمعية ومؤسّسات ذات الصلة بالشأن الثقافي.

مجال البحث العلمي

يمثّل البحث العلمي دعامة أساسية في صيرورة تغيّر وضع ثقافة الهامش من ثقافة دونية وذات قيمة بخسة في سوق الممتلكات الرمزية. لقد تمّ الشروع في القيام بالبحث والدراسة في مجال اللسانيات والأدب والتعبيرات الثقافية المختلفة، وذلك منذ أمد غير يسير. تنجز الأبحاث والدراسات في قلب المؤسّسات المنوط بها القيام بهذه المهمّة، ومن ضمنها المعاهد والجامعة والأكاديمية؛ كما تنجز الدراسات في بعض المؤسّسات الأجنبية، خاصّة في فرنسا، وهولندا وإطاليا وإسبانيا وألمانيا وبريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية.

وتحتلّ اللسانيات مكانة متميّزة في مجال البحث العلمي إذ تعتبر مساهمة اللسانيات الأمازيغية في النظرية اللسانية العامّة إسهاما متميّزا،

وخاصّة في مجالات الصواتة والصرف والتركيب حيث يقرّ بعض الدارسين أنّ البحث في عدد من الظواهر التي تسم نحو اللغة قد ساعد على تقدّم النظرية اللسانية. وتمثّل اللسانيات الإجتماعية حقلا بارزا ساهم في طرح قضايا أساسية همّت الوضع الاجتماعي والمؤسّسي للغة وتهيئة متونها وخاصّة المتن المعجمي.

وفي السياق الحالي، المتمثّل في سياسة الدولة الرامية إلى النهوض باللغتين العربية والأمازيغية في إطار إعمال طابعهما الرسمي، تصبح مهمّة تأهيل اللغتين من المهامّ المركزية التي سيسهم إنجازها في تمكينهما قصد القيام بوظائفهما. في هذا الأفق، تسعى عمليات التهيئة اللسانية إلى تنميط النظام الخطّي والإملائية، ومعيرة المعجم والنحو، بغرض تقنين الموارد اللغوية. ولنتأمّل بنوع من الإيجاز مختلف هذه المجالات.

إن مسألة الخطّية في حقل الأمازيغية تعتبر مسألة ملحّة في مجال الكتابة، لأنّ نقل اللغة من المرحلة الشفهية إلى الكتابة يمثّل عاملا حاسما في تمكين معيرتها. وفي هذا المستوى، هناك خيارات ثلاثة يمكن اعتمادها، وهي خطّية تيفيناغ والخطّية العربية والخطّية اللاتينية. وبديهي أنّ إيجابيات وسلبيات استعمال هذا النظام الخطي أو ذاك، على المستوى التقني والرمزي، يتمّ تقديرها بدرجات متفاوتة بحسب الفئات المجتمعية. وهكذا، فإنّه في مخيال الأفراد، يقترن اختيار نظام خطّي معيّن بتصوّرات وبرهانات مختلفة . فخطّية تيفيناغ، بوصفها خطّية أصيلة، تكتسي قيمة ميثية ورمزية، في حين يعتبر الحرف العربي-الآرامي الرابط الرمزي مع الثقافة العربية-الإسلامية. أمّا الحرف اللاتيني، فيعتبره البعض بمثابة الخطّ الملازم للانفتاح على الكونية، ومجتمع المعرفة والتكنولوجيا. ومن حيث الاستعمالت، يمكن القول عموما، إن خياري حرف تيفيناغ والحرف العربي يهيمنان في مجالات التعليم والإبداع الأدبي والاتصال المكتوب، والتواصل. وهذا الأمر لا يستثني استعمال الخطّ اللاتيني في الحقول

عينها، وإن كان استعماله أقلّ تواترا. وبخصوص خطّ تيفيناغ، فإن توظيفه كأداة للانتقال باللغة من الشفهية إلى التدوين ليس مجرّد عملية تقنية، بل يحمل حمولة رمزية تترتّب عنه رهانات قوية على مستوى التمثّلات الاجتماعية (انظر بوكوس، 2013). أمّا على المستوى الإجرائي، فإذا اعتبرنا نجاعة تدريس الأمازيغية بخطّ تيفتناغ منذ سنة 2003، بات من الواضح أنّ المتعلّم لا يجد صعوبة في تعلّم اللغة بواسطة خطّية تيفيناغ، سواء كان ناطقا بالأمازيغية أو بالعربية؛ ويرجع الفضل في ذلك ليسر التمكّن منها ولبساطة القواعد الإملائية، قياسا مع خطّيات وإملائيات أخرى (انظر البغدادي، 2016).

أمّا في مجال تهيئة معجم الأمازيغية ، فالإشكال المطروح يكمن في تزويد اللغة بموارد معجمية تؤهّل المتكلّم للتواصل السلس والوظيفي في محيطه. لهذه الغاية، انطلق العمل في اتجاهين، اتجاه يركّز على المعجم العامّ، واتجاه آخر يركّز على المعجم المتخصّص. هكذا، فالأعمال التي تمّ انجازها تروم تنقيح الرصيد المعجمي للغة في تنوّعها اللهجي. ولا بدّ من التذكير هنا بتوفّر بعض المعاجم المزدوجة، والتي ساعدت على إنجاز عدد من القواميس، من قبيل معاجم عربية-أمازيغية، وفرنسية-أمازيغية، وإنجليزية-أمازيغية، وإسبانية-أمازيغية. فضلا عن هذه المعاجم، ثمّة معاجم لغوية أنجزت في العقود الأخيرة همّت لهجات تمازيغت و تاريفيت وتاشلحيت. وأخيرا وليس آخرا، قد أسهم المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية في هذا المجال الحيوي، بإنجاز ونشر قاموس عامّ يشمل معجم اللهجات الأمازيغية علاوة على محصّلة عدد من المعاجم المتخصّصة.

وبالنظر للتأخّر الذي عرفته الأمازيغية، فإنّها تحتاج إلى مفردات و مصطلحات جديدة للدلالة على منتجات ومفاهيم مستحدثة. لهذه الغاية، شرع بعض الباحثين والمهتمّين، وبعدهم فريق من باحثي المعهد، في إعداد معاجم متخصّصة على أساس توظيف المنهجية العامّة المعتمدة في

مجال الاصطلاح اللغوي، مع تكييفها والخصوصيات الصرفية (انظر بوكوس، 2013). وفي هذا الباب، تمّ إنجاز عدد لا يستهان به من المعاجم المتخصّصة، وضمنها معجم الرياضيات والتربية والمعمار والنحو والمعلوميات والإعلام العامّ والإعلام السمعي-البصري والجيولوجيا والإدارة العمومية والمعجم الدستوري، الخ. ولا شكّ أنّه يتعيّن تعميق هذه الممارسة من أجل تعميم التجربة في أفق تأهيل اللغة، بوصفها لغة رسمية، حتى تؤدّي وظائفها كاملة. بالإضافة إلى تنميط المعجم، يعتبر تسنين النحو بدوره شرطا أساسيا لتأهيل اللغة. في هذا المضمار، يرجع الفضل للدور المحفّز لمعجم "أماوال"، والذي تمّ إعداده تحت إشراف مولود معمري، خصوصا في مجال إبداع المعاجم المتخصّصة الساعية إلى الرقي بالأمازيغية إلى مستوى اللغة العصرية. الملاحظة العامّة التي ينبغي الإدلاء بها في هذا المقام، مفادها أنّ الإبداع المعجمي قد عانى، في بداياته، من علل كثيرة، حيث توصم بعض المعاجم بالهواية في المنهج بسبب الحركية التطوّعية للمؤلّفين، فضلا عن تنافر محتويات المعاجم. لهذه الأسباب التقنية، ولأسباب ذات طبيعة سياسية مرتهنة بسياق تفعيل مقتضيات الدستور، يرجّح أن تتولّى المؤسّسات الأكاديمية مهمّة تهيئة اللغة ومعيرتها بالنظر لأهليتها العلمية والمؤسّساتية. وهذا هو الحال بالنسبة لمعظم الدول، ومن بينها المغرب والجزائر، حيث أنيطت هذه المهمّة بالمعهد الملكي للثقافة الأمازيغية بالمغرب، وبالمندوبية السامية للأمازيغية بالجزائر. وتجدر الإشارة إلى أنّ المقاربة بخصوص وظيفة الأمازيغية تختلف من بلد إلى آخر. فبالنسبة للمقاربة المعتمدة بالمعهد، إنّ الهدف المتوخّى من تهيئة الأمازيغية هو إعداد لغة ممعيرة، موحّدة (بالفتح) من حيث بناها وصيغها، وموحّدة (بالكسر) من حيث الأداء والفهم وذلك على الصعيد الوطني؛ في حين أنّ مقاربة المندوبية ترنو تنميط اللهجات في حدود استعمالها الجهوي.

مجال الإنتاج الثقافي

يعتبر الإنتاج الثقافي، بدوره، إحدى أسس إشعاع الثقافة. فالمبدعون ينحتون كلمات جديدة، يساهم الفنّانون في نشرها لفائدة العموم. ويضمّ الإنتاج الثقافي شقّين، أحدهما يهمّ الإنتاج غير المادّي والآخر الإنتاج المادّي. ويشمل الإنتاج غير المادّي الأدب الشفهي، من أشعار وحكايات وحكم وألغاز؛ إضافة إلى الأغنية التقليدية والأغنية العصرية. ويشهد الأدب الأمازيغي، مثلما رأينا ذلك سابقا، تحوّلا ملحوظا، يواجه من خلاله عددا من التحدّيات المرتبطة بالمرور من الشفهية إلى الكتابة، وبالجمالية من حيث استيعاب الأساليب الجديدة في الإبداع الشعري والنثري، خاصّة في مجال الرواية والقصّة، سيّما وأنّهما جنسان حديثان في ميدان الإبداع الأدبي الأمازيغي. وترتبط التحدّيات كذلك بالمضامين والثيمات والمواضيع المتداولة، حيث يجد المبدع نفسه منغمسا في محيط منفتح على ثقافة جديدة، ومستهلك لمنتجات غير مألوفة في بيئته الأصلية.

أمّا الإنتاج الثقافي المادّي، فيتمثّل في منتجات الصناعة التقليدية مثل فنون الزربية والحلي والمعمار والخزف والخشب. تمثّل هذه الفنون أهمّ التعبيرات في الثقافة من حيث الأصالة والإبداع والجودة والإشعاع. لقد سبق وأن تناولنا هذا الموضوع في بعده الجمالي حين حاولنا إبراز أسس الجمالية القروية من جهة، وإجلاء المخاطر المحدقة بهذه الفنون بفعل الخلل في توارث المعارف التقليدية والنهب الذي تتعرض له المنتجات، وشدّة المنافسة التي تمارسها المنتجات الصناعية. بسبب هذه المخاطر، يواجه المبدع صعوبات جمّة في ضبط وتيرة سيرورة النكوص الذي ينخر جسم الثقافة المادّية. وغني عن البيان أنّ هذا وجه قاتم للتغيّر الذي يطول الثقافة بوجه عامّ في سياق العولمة.

مجال التربية والتعليم

يكتسي إدماج اللغة والثقافة الأمازيغيتن في التربية والتعليم أهمية قصوى في أفق تقويتهما في الحقل الثقافي، وترسيخ مكانتهما في المجتمع وفي المؤسّسات. وهو شرط لا محيد عنه في سياق إيجاد الشروط الملائمة لرفع تحدّي الديمومة وربح رهان التغيّر. ومن مسوّغات إدراج اللغة في النظام التربوي أنّ تعليم اللغة والثقافة الأولى للمتعلّم، هو مبدأ تربوي معترف به على نطاق واسع من طرف المؤسسات الدولية، بدءا بمنظّمة اليونسكو، على اعتبار أنّه يضمن التوازن النفسي للطفل، كما يسهم في تحقيق نموّ متوازن لملكاته المعرفية، علاوة على مكاسب النظرية التربوية التي تفيد أن تعلّم اللغة والثقافة الأولى للمتعلّم والتعلّم بها يأتي قبل تعلّم لغات وثقافات أجنبية عن محيطه.

لقد بدأ الشروع في التهييئ لإدراج الأمازيغية في المدرسة المغربية سنة 2000، حيث تمّ وضع منهاج تدريس اللغة، متضمّنا المسوّغات والغايات الكبرى والمبادئ العامّة والأهداف الإجرائية. وفي صيف سنة 2003، شرع في تكوين الأطر التربوية، من مؤطّرين وأساتذة، ثمّ إعداد كرّاسة التلميذ ودليل المدرّس للسنة الأولى ابتدائي. بعد ذلك، انطلقت عملية التدريس في شهر شتنبر لنفس السنة. ما هي الحصيلة اليوم، بعد مضي إثنى عشر سنة على انطلاقة التجربة؟ إنّ محصّلة التجربة ثمينة اعتبارا للمكتسبات المحقّقة، حيث تتوفّر نسبيا أهمّ الشروط لنجاح عملية التدريس منها المستلزمات البيداغوجية، من عُدد التكوين الأساس والمستمرّ، والحوامل التربوية، من كتاب التلميذ ودليل الأستاذ لجميع مستويات التعليم الابتدائي، ولسلك الثانوي الإعدادي، وكذا بالنسبة لبعض موادّ مسالك الدراسات الأمازيغية بالجامعة. لكنّ الحصيلة قد تبدو هزيلة بلغة المقاربة الكمية لمسألة تعميم تدريس الأمازيغية، حيث لا تتجاوز نسبة التلاميذ 13% من مجموع تلاميذ التعليم الابتدائي، و11 % بالنسبة للأقسام،

و10% بالنسبة للأساتذة. ولا شكّ أن هذه النسب صادمة وأنّها غير لائقة بتدريس لغة رسمية. الإستنتاج الرئيسي من التجربة مفاده أنّ ثمّة هوّة بين العمل الأكاديمي المحقّق في مجال البحث التربوي الإجرائي، خاصّة ما أنجزه المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، والإختلالات المرتبطة بالحكامة والتدبير، والتي هي من صلاحيات ومسؤلية وزارة التربية الوطنية.

هكذا، فإنّه إن استكملت المحدّدات السياسية والقانونية، ومنها القانون التنظيمي الخاصّ بتفعيل الطابع الرسمي للأمازيغية، وتوطّدت إرادة القائمين على شؤون قطاع التربية والتكوين، في أفق اعتماد رؤية استراتيجية أكثر إيجابية وأفضل من رؤية المجلس الأعلى للتربية والتكوين والبحث العلمي (2015-2030)، وإن ترسّخت الشروط التربوية، بإيجاد موارد بشرية مؤهلة ومنهاج وبرامج ملائمة، من اليقين أنّ تدريس اللغة سيعرف ارتقاء، وسيفتح أفقا غير مسبوق للمواطن المغربي ولديمومة ثقافته في تنوع وتكامل روافدها.

مجال الإعلام

في سياق العولمة، يقوم الإعلام بدور حاسم في التفاعل الثقافي، وفي زرع بذور التغيّر السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي، وإشاعة عوامل التحوّل عبر الوسائط الحديثة للاتصال والتواصل. ومن الأكيد، أنّ مجتمعات الضاحية، أو مجالات الهامش، أكثر عرضة لتداعيات هذا التغيّير، قياسا مع المجتمعات المنتجة لعوامل التغيّر والمصدرة له. وبحكم انتمائه للهامش، فالمغرب عاش في القرنين التاسع عشر والعشرين، ظروف الانفتاح المكره على الغرب، بدءا بالتبادل التجاري غير المتكافئ، ومرورا بالمديونية وانتهاء بالاستعمار. ومع فترة الاستقلال، وفي سياق الحرب الباردة وبعدها، أصبح الانفتاح على العالم ضرورة ملحّة؛ بل أضحى الانخراط فيه والتفاعل معه، بإكراهاته ومخاطره المحدقة وفرصه المتاحة، أمرا حتميا من أجل التقدّم والرقي. في ضوء هذه المعطيات

المنذرة بتغيّر شامل للمنظومة العالمية، كيف يتعامل الإعلام مع الأمازيغة؟ وكيف يمكن توظيف الإعلام لصالح إشعاع الأمازيغية؟

جوابا على هذا السؤال المحوري، يمكن القول إنّ حضور الأمازيغية في الإعلام يظل حضورا باهتا، حيث إنّه اقتصر على البث الإذاعي إلى حدود السنوات الأخيرة من القرن العشرين، إذ غابت اللغة والثقافة، شبه كليا، عن الصحافة المكتوبة وعن الإعلام السمعي-البصري، سواء بصفتها لغة التحرير أو كمادّة ثقافية وإعلامية. لقد بدأت تتغيّر تلك الوضعية بصورة ملموسة مع حلول القرن الحالي، بفضل تنامي الوعي الحداثي لدى النخبة، وترسيخ منظومة حقوق الإنسان، وعلى إثر تغيير بعض ملامح المناخ السياسي. أدّت الوضعية الجديدة إلى تحوّل بارز في سياسة الدولة حيال الأمازيغية، ولعلّ من أبرز سمات التحوّل إقرار ترسيم اللغة والثقافة، بعد إحداث المعهد الملكي للثقافة الأمازيغة المنوط به النهوض باللغة ، وإدراج الأمازيغية في المنظومة التربوية، و إنشاء القناة التلفزية الناطقة بالأمازيغية، وإدماج الأمازيغية، لغة وحرفا وثقافة، في بعض المنابر الإعلامية المكتوبة. وفي إطار هذا التوجّه الإيجابي، قد لا يكون من المبالغة في السذاجة السياسية ولا من التمثّلات الطوباوية، أن يفترض المرء أن حضورا مميّزا للأمازيغية في المشهد الإعلامي سيسهم في إشعاعها، ممّا سيوفّر لها نزرا من الحظوظ في الديمومة، في ظلّ التغيّرات العميقة التي يعيشها العالم اليوم والتي تطول المغرب برمّته.

خلاصة

حاولنا من خلال هذا المفصل الإجابة على أهمّ الأسئلة المطروحة، بناء على المسوّغات الجزئية الآتية:

(أ) إنّ التجانس اللغوي والثقافي ظاهرة طبيعية وكونية، وليست ظاهرة خاصّة بالمغرب حصريا؛

(ب) إن تحليل حقل الإنتاج الرمزي المغربي، وفق ما تمّ التوصّل إليه في المفاصل السابقة، قد أوضح أنّ الثقافة الأمازيغية من المعطيات التاريخية التي تحدّد الكيان الاجتماعي المغربي؛

(ج) لقد طوّرت النخبة الواعية استراتيجيات متنوّعة من أجل تاسيس شروط صمود الأمازيغية، والمقاومة الداخلية، في مواجهة وضعيتها الدونية في سوق الثروات الرمزية؛

(د) أخيرا، إنّ مستقبل اللغة والثقافة، في قلب التشكيلة الاجتماعية المغربية، مرتبط بطبيعة النموذج المجتمعي المنشود والمؤطّر فعليا بمقتضيات الدستور والقوانين التنظيمية ذات الصلة.

وتأسيسا على هذه المسوّغات، نستطيع القول إنّ النموذج السياسي والتدبيري الممركز يقود حتميا إلى تفاقم تهميش الثقافات المستضعفة، بينما النمط السياسي والمجتمعي الحامي للتنوّع، والضامن للحقوق اللغوية والثقافية، قد يسهم في تحقيق النهوض بهذه الثقافات، شريطة أن تتمّ القطيعة مع النمطية التقليدانية وتتأسّس نمطية بديلة في إطار تغييّر الأنموذج المهيمن. ولاشكّ أنّ الطبيق السليم لمشروع الجهوية سيسهم في النهوض بالثقافة الوطنية نهوضا فعليا. ومن المغالطات الشائعة، اعتقاد مؤدّاه أنّ التنوّع الثقافي واللغوي عائق تاريخي يحول دون تكوّن الدولة الوطنية واستتبابها في الدول السائرة في طريق النموّ، إذ يفترض أنّه يحكم على الدولة بالتصدّع ويفرمل مسيرتها نحو التقدّم، كما يزعم العروي (1967)، أو يقوّض مسيرة وحدة الأمّة العربية، كما يدّعي الجابري (1985). وهذا التأكيد مخادع، لأنّ التنوّع اللغوي والثقافي هو ظاهرة مميّزة لكلّ الدول والمجتمعات، وهو ليس متعارضا على الإطلاق مع تكوين الدولة الوطنية، ولا مع تكوّن كيانات إتّحادية أو فدرالية، شريطة أن تحكمها مبادئ الديمقراطية الشاملة؛ بل يصحّ الجزم بأنّ التنوّع الثقافي

واللغوي ظاهرة كونية قد تكون صحّية، إذا كان تدبيرها تدبيرا متكافئا وعادلا.

يتجلّى تناقض الخطاب الإيديلوجي حول اللغة والثقافة من خلال الهوّة الفاصلة بين القول والفعل، بين خطاب النخبة وسلوكها، هوّة تتجلّى بصورة خاصّة، من خلال الافتتان بالتعليم الفرنسي، أو الأنجلوساكسوني، والانجذاب نحو موادّ الاستهلاك المادّية والرمزية التي ينتجها الغرب، مقابل تحقير الذات، عبر إهمال كلّ ما هو محلّي، بدءا من الأحذية، ووصولا إلى السينما، والطبّ، والتعليم. وتعتبر الأسواق الفرعية للغات، والثقافات المستضعفة، متراتبة بدورها، بالنظر إلى كون اللغة والثقافة الأمازيغيتين لا تنفكّان عن التراجع أمام العربية العامّية، والثقافة التي تنقلها، بفعل تفاقم الهجرة القروية وتناقص نسبة ساكنة البادية، واستيعاب المهاجرين الأمازيغ للغة وثقافة المدينة، على حساب اللغة والثقافة الأمازيغيتين. ذلك أنّ تمدّن المجتمع المغربي هو ظاهرة حتمية، بل لها انعكاس مباشر على قواعد اشتغال سوق الثروات الرمزية (الثقافية، واللغوية)، المؤدّية لانخفاض قيمة اللغات وثقافات الهامش، وبالتالّي التخلّي عنها. وغني عن البيان، أنّ صمود لغات وثقافات الهامش يتوقّف على درجة وفاء أهلها لها، من جهة، وعلى توفّر الشروط الملائمة لحمايتها وتنميتها، من جهة أخرى. بمعنى أنّ صمودها أو اندثارها يتحدّدان انطلاقا من كونها قيمة مركزية بالنسبة للساكنة، أوعلى عكس ذلك، قيمة دونية داخل المجتمع وفي قلب مؤسّسات الدولة.

هكذا، فإنّه، في سياق التمدّن والتحوّل الثقافي الملازم له، يلاحظ أنّ الفاعلين الاجتماعيين الذين ينتمون لثقافة الهامش، يعتمدون سلوكات متناقضة، بحسب عوامل موضوعية مواكبة للجاذبيات السوسيو-اقتصادية المهيكلة للتشكيلة الاجتماعية، و بفعل عوامل ذاتية مرتبطة بالوعي والتمثّل السوسيو-ثقافي.

في رهان الديمقراطية

تمهيد

إنّ سؤال تدبير التنوّع الثقافي مرتبط عضويا بمسألة الديمقراطية، بصفتها الرهان المركزي الذي يواجه الإنسانية برمّتها في الوقت الحاضر (انظر Fukuyama, 1992; Rawls, 1993). وفي ضوء هذه الإشكالية، فإن شرعية الخطاب الأمازيغي موضوع سجال وصراع فكري وإديولوجي حادّ؛ حيث تتصارع في حلبة الساحة الفكرية المغربية طروحات مختلفة ومتناقضة تسعى إلى تدبير أو احتواء الأمازيغية. يمكن اختزال هذه الطروحات في مقاربتين بديلتين إثنتين، إحداهما تعتمد إقصاءها أو تهميشها، والأخرى تروم تعزيزها ومأسستها. سعيا إلى التدقيق، سنميّز ضمن هاتين المقاربتين بين توجّهات متقابلة من حيث الإستراتيجية والوسائل الإجرائية.

إستراتيجية الإقصاء أو التهميش

تعتبر الأمازيغية، عموما، من قبل النخبة المثقفة والطبقة السياسية عائقا تاريخيا، باعتبارها مانعاً يحول دون تثبيت أُسس الدولة الوطنية العربية والإسلامية، أو خللاً يمنع المجتمع المغربي من الاندماج في مجموعات أوسع مجالا ومنفتحة على الكونية والحداثة. وفي سياق هذه الرؤيا، يُنظر إلى الأمازيغية كنزعة ماضوية وأصولية، أو محاولة لإحياء عهد السيبة البائد. هكذا يتبين أن هذا التوجّه يسعى في الواقع إلى نفي شرعية الأمازيغية. ويُمكن أن نميّز ضمن هذا التصوّر الإقصائي بين ثلاث مقاربات تنهل من القومية العربية والأصولية الإسلاموية والكونية الحداثية الغربية.

المقاربة العروبية

تتأسّس المقاربة العروبية على مقولة القومية العربية، والتي مفادها أن الدول الناطقة باللغة العربية تمثل الوطن العربي باعتباره "أمة واحدة من الخليج إلى المحيط، وأمة ذات رسالة خالدة ولغة واحدة وثقافة واحدة". يهدف المشروع العروبي، على المستوى السياسي، إلى توحيد "الأمّة العربية" بشكل تدرّجي، عبر إدماج الأقطار المختلفة في تجمعات إقليمية تعود فيها القيادة إلى دولة قومية مركزية، تقوم بتدبير الموارد المادية والبشرية المشتركة. وبالنسبة لمؤيدي هذا المشروع، فإن بناء الدولة العربية المركزية هي الوسيلة الوحيدة لمواجهة التحدّي الغربي والصهيوني، وللخروج من التخلّف، واستعادة أمجاد العصر الذهبي للحضارة العربية. أما على المستوى الثقافي واللغوي، فالأطروحة السائدة في الخطاب العروبي هي أطروحة سموّ اللغة والثقافة العربيتين، حيث توصفان بكّل أوصاف الكمال التي تؤسّس تعاليها على جميع اللغات والثقافات. وفي إطار هذا التصوّر، فإن اللغات والثقافات غير العربية تُعتبر عديمة القيمة، بل تمثّل خطرا على اللغة العربية بتلويثها للبيئة اللغوية (انظر كتابات عبد القادر الفاسي الفهري، 2007، 2010، 2013). لذا يجب التعامل معها مرحليا بالتجاهل، في انتظار استيعاب أهلها وانقراضها النهائي تحت ضغط القرار السياسي، وتأثير الأجهزة الأيديولوجية للدولة القومية. ولا ريب أنّ لهذا المنظور الكلّياني القسري عواقب جسيمة على النظام الإيكولوجي اللغوي والثقافي العام، حيث يفضي إلى إبادة الخصوصيات القُطرية بفرضه للغة واحدة ونموذج ثقافي وحيد. ولعلّ هذا التصوّر هو السائد لدى قيادة الحركة الوطنية المغربية قبل الاستقلال وبعده، إذ كان ولا يزال من ثوابته الإقصاء الفعلي للأمازيغية. لكن تجري الرياح بما لا تشتهي السفن، إذ فشِل المشروع القومي-العربي فشلا ذريعا.

وليس بعيدا أن تكون الصبغة الأيديولوجية الكلّيانية للمشروع الاستيعابي القاضي بإقصاء الاختلاف اللغوي والثقافي قد ساهمت في دحضه، إضافة إلى العديد من النكسات التي مُني بها على المستوى العسكري والسياسي، تحت ضغط القيود المفروضة من طرف الإمبرياليات العظمى وبسط نفوذها وهيمنتها، وكذلك تحت ضغط المدّ الجارف للأصولية السلفية الجهادية.

المقاربة الأصولية

يظلّ المشروع الأصولي الإسلاموي، عموما، متغيّرا من متغيّرات المشروع العروبي بالنظر إلى تصوّره للمسألة اللغوية والثقافية. فهو يَعتبر أنّ اللغة العربية لغة مقدّسة لكونها لغة القرآن الكريم و"لغة خير أمّة أخرجت للناس"؛ فضلا عن كونها "لغة الجنة والملائكة". ومن ثمّ، فإن اللغات العجمية ليست أدنى مرتبة من العربية فحسب بل هي غير جديرة أن تكون أداة لنشر المعرفة عامّة، وبالأحرى أن تكون وسيلة لتبليغ العلوم الدينية (انظر بعض الإيحاءات ضمن كتابات الشيخ عبد السلام ياسين، 1994، 1997، 2005). وفي ضوء هذا المنظور، يتعين على الدولة الإسلامية أن تعمل جاهدة على استرداد اللغة العربية صفاءها بتنقيحها من الدخيل المعجمي والنحوي المقترض من لغات العجم. وبالطبع، فإن لغة الدولة المقصودة هي العربية الفصحى، وبالذات اللغة العربية للأزمنة الإسلامية الأولى. ولا شكّ أن هذا الطرح، القاضي بتطهير اللغة وتصفيتها، ينمّ عن جهل قوانين التحوّل اللغوي وعن تجاهل تاريخ اللغة العربية وتفاعلها مع اللغات المجاورة لها عبر مختلف الحقب التاريخية. ومن مفارقاته كذلك، تجاهله كون غالبية المسلمين في العالم ليسوا من العرب لا أصولا ولا ثقافة ولا لسانا.

من هذا المنطلق، يُنظر إلى الأمازيغية كعاقبة من عواقب العقلية الجاهلية ومن رواسب الوثنية. وأكثر من هذا وبالنسبة للبعض، فالأمازيغية تستعمل كحصان طروادة من قِبل المدافعين عنها للتعبير عن الفكر العِلماني، إن لم يكن الفكر الإلحادي. إن ما يسترعي الانتباه هنا، هو توظيف الأحكام المسبقة بدل الحجة القوية، وربّما خير دليل على هذا هو تجاهل الدور الذي قام به العلماء والفقهاء الأمازيغيون في نشر الإسلام وإرساء دعائم المذهب السني بالمغرب، وإغناء اللغة العربية وتهذيبها (انظر أعمال الأدباء مثل ابن معطية، وأعمال النحاة مثل أجرّوم). وعلى العموم، فإن الأصوليين المغاربة يتبنّون هذا الرأي الاختزالي، وإن كان بعضهم يُدرك أن الأمازيغية قد مثّلت جزءا من الهوية الوطنية يستوجب أخذه بعين الاعتبار. ولكن هذا الموقف الممتنع عن التشدّد يضع شروطا لقبول تمتّع الأمازيغية ببعض الحقوق، منها أن لا تكون "ضرّة" للعربية، وأن تُكتب بالحرف العربي، وأن تخدم الثقافة الإسلامية، وأن يتمّ تقليص وظائفها في التعليم والإعلام والمؤسّسات. وعلى كلّ، فإن اعترافهم بهذه اللغة كلغة رسمية، لم يكن إلاّ مكرها. بل إن استعمالها لن يكون إلا مؤقّتا، حيث لن يدوم إلا الوقت الذي سيتطلّبه القضاء على الأمية باللغة العربية الفصيحة عبر الثقافة الإسلامية. إضافة إلى هذا، فإن الخطاب الأصولي كثيرا ما يستعمل أدوات التطرف الفكري لمواجهة الخطاب الأمازيغي بنعت الفاعلين الأمازيغ بشتى النعوت القدحية. وحتى لا يكون هذا الاستنتاج حكما معمما وجازما، يستوجب المقام أن يكون التحليل أكثر دقة وتفصيلا، لذا نسارع إلى القول إن "الفلك" الذي ينعت بـ"الإسلامويين" و"الأصوليين" و"الإسلاميين" يتكون من فصائل متنوعة تشمل جماعة "العدل والإحسان" و جناحا من السلفيين المحافظين، ويشمل كذلك تيارا داخل "التوحيد والإصلاح". وواقع الأمر أنه سبق لبعض المفكرين

المنتمين للتيار الأخير أن أسسوا جمعية ثقافية تنادي بالنهوض بالثقافة الأمازيغية وبتعميم تدريسها بواسطة حرف تيفيناغ (انظر في الموضوع بيانات "جمعية تمازيغت لكل المغاربة" وعددي 49 (2003) و 73 (2014) من مجلة "الفرقان"، ومؤلف "في المسألة الأمازيغية، قضايا و وآراء" من منشورات جمعية سوس العالمة، 2003. ولا شكّ أن هذا الموقف ينم عن وعي ثقافي إيجابي يعبّد الطريق نحو تفاهم أمثل بين الإسلاميين والأمازيغيين.

هكذا يتّضح أن الاعتباطية والاختزالية اللتان تطبعان التصوّر الأصولي للأمازيغية تُعزى إلى جهل الموروث الثقافي الإسلامي المكتوب بالأمازيغية، والتنكر في ذات الوقت للدور الذي قام به الأمازيغ في سبيل الدعوة والصحوة الإسلامية، بل وتجاهل كل ما نصّ عليه القرآن الكريم من تسامح ومن اعتراف باختلاف ألسُن الشعوب وثقافاتهم. أضِف إلى ذلك تأثير هذا التصوّر بالفكر القومي-العربي، حيث يبدو أن الإرث العروبي المتعصّب أكثر وقعا على الوعي الأصولي من التعاليم الكونية للإسلام، باعتبار الإقصاء والتعامل بأسلوب الإرهاب الفكري هو منطلقه في مقاربته للقضية الأمازيغية. وهنا يَبرز بجلاء التقاطع بين الفكر الأصولي والفكر العروبي (انظر عصمة سيف الدولة، 1986).

المقاربة الشمولية والعولمية

تندرج مقاربة المسألة الثقافية، المؤسّسة على العولمة، ضمن مقولة مفادها أن وُلوج الحداثة يقتضي الانخراط في الثقافة الكونية. والدليل المقدّم على صحّة هذا الطرح أن البشرية تشهد، منذ نهاية القرن العشرين، هيمنة ثقافة عالمية قاعدتها ثقافة المجتمعات الغربية الصناعية وما بعد

الصناعية، ومبادؤها الأساسية هي العقلانية والتنوّعية السياسية والليبرالية الاقتصادية. تعتبر هيمنة هذه الثقافة معطى مطلقاً حيث يتمّ فرضها عبر وسائل الإعلام العابرة للقارّات، بواسطة التقنيات الحديثة للإعلام والتواصل، إضافة إلى كونها تذيع قيم الفردانية والتنافسية باعتبارهما قيماً مثلى.

تُعتبر لغات وثقافات الهامش في منظور الفكر التقنقراطي، المتشبع بقيم العولمة، من رواسب العصر الماقبل-الصناعي، حيث تعكس الانحطاط الثقافي للمجتمعات المتخلّفة التي لم ترقَ بعد إلى مزايا العقلانية الغربية. ويمكن لهذه الثقافات أن تستمرّ في الاشتغال، في ظلّ العولمة، بوصفها مخلّفات الماضي في صورة تُحف تقليدية أو متحفية أو تسويقية، مثلها في ذلك مثل منتجات الصناعة التقليدية والرقصات الفلكلورية. عِلما أنّ هذه الثقافات ستُمنى بالانقراض والاندثار، لعدم قدرتها على التنافسية في السوق العالمية للممتلكات الرمزية والمادّية، في صراعها مع اللغات والثقافات المهيمنة، وعلى وجه الخصوص، اللغة الإنجليزية والثقافة الانجلوسكسونية. وينظر إلى إنعاش ثقافات ولغات الهامش في هذا المنظور بمثابة عمل يائس، مصيرُه الأكيد هو الفشل لأنه يعاكس الحركية التاريخية، وبالتالي فهو مجرّد مضيعة للوقت والمال والجهد. هذا بالذات، ما يقول به عن الأمازيغية أهل النخبة المُغتربة في انبهارهم أمام سلطة النموذج الغربي. وغني عن البيان، أن هذا الطرح ينمّ عن استلاب عميق يدلّ على اغتراب هذه النخبة الغريبة عن الجسد المغربي، بثقافتها ولغتها وسلوكها ونمط عيشها وطموحاتها.

إستراتيجية الاعتراف بين الاستقلالية والاندماجية

أمّا في إطار المنظور الذي يهدف إلى الاعتراف بالثقافة الأمازيغية وتعزيز مكانتها، تبرز مقاربتان اثنتان، تنادي إحداهما باستقلالية الأمازيغية، في حين تسعى الثانية إلى إدماج الأمازيغية في المنظومة الثقافية الوطنية.

مقاربة الاستقلالية

تطرح هذه المقاربة الهوية الأمازيغية كهوية مجرّدة، وفق منطق الاختلاف التامّ والمطلق بل يذهب بعض النقاد إلى اعتبار الحركة الأمازيغية حركة أصولية (انظر حمّودي). مفاد هذا الطرح أنّ الأمازيغية تمثّل الدعامة الوحيدة للشخصية المغربية. لذا، وبحكم تاريخيتها، يجب أن تحظى بأولوية التقدير في المجالين الاجتماعي والثقافي. وضدّاً على موقف القوميين العرب، يشعر أنصار هذه المقاربة باستعلاء عرقي وأخلاقي ينمّ عن تمثّلات ميتافزيقية للأمازيغية، تجعلهم يرفضون أي تدبير قد يقضي على الهويّة الأمازيغية. يتعلّق الأمر تحديدا بمقولة الاندماج في كتلة تنمحي فيها خصوصيات الأمّة المغربية على غِرار المشروع القومي-الأصولي. ويُعتبر الخطاب العروبي والخطاب الأصولي، في إطار هذه المقاربة، خطابين يدعوان موضوعيا إلى استيعاب الجماعات غير العربية ومحوها. و بخصوص سياسة التعريب، فيُنظر إليها عموما كإستراتيجية أيديولوجية عرقية ترمي إلى إقصاء الأمازيغية أكثر ممّا هي سياسة تُجابه الفرنكفونية.

ترتكز الإستراتيجية التي يتبنّاها هذا التوجّه على طرح الأمازيغية كقضية سياسية بالدرجة الأولى. ومن هذا المنظور، يتّضح التقابُل بين القومية العربية والوطن العربي من جهة، والقومية الأمازيغية وبلاد تامازغا من جهة أخرى، بل تتمفصل هذه الإستراتيجية حول محورين

اثنين، وهما تسييس القضية الأمازيغية داخليا وتدويلها خارجيا. في هذا الاتجاه، يوظّف مفهوم الشعوب الأصلية للتركيز على أن الأمازيغ - باعتبارهم الشعب الأصيل للمغرب- قد تّم نسف حقوقهم السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية. ومن أجل استرجاع هذه الحقوق، لا مناص من إنشاء تنظيم يتّخذ بداية شكل حركة اجتماعية تنبثق منها بعد ذلك منظمة سياسية قادرة على تحقيق مطالب ذات طابع سياسي وثقافي. وعلى الصعيد الخارجي، باعتبار فعالية الضغط الدولي وتأثيره في السياسة الرسمية للدول النامية، فإن هذا التيار يعتمد في استراتيجيته على تدويل المسألة بالتنسيق مع الكونگريس العالمي الأمازيغي والتعامل مع الحركات الحقوقية ومع المنظمات التابعة للأمم المتحدة، على أساس مقتضيات المواثيق الدولية المكرِّسة لحقوق الإنسان.

مقاربة الاندماج

المقاربة الثانية، والتي تسعى إلى تحقيق الاعتراف بالأمازيغية، هي مقاربة ثقافية أكثر منها سياسية. إنّها تطرح القضية الأمازيغية من زاوية السياسة اللغوية والثقافية. فهي تطالب بالاعتراف كإحدى مكوّنات الثقافة الوطنية، بوصفها ثقافة تعدّدية ومتنوعة الأبعاد، ثقافة تتلاقح في طيِّها مختلف العناصر المكوّنة لها، على اعتبار أنها تغتني بعضها بالبعض، ولو أنها تتنافس منافسة شديدة في إطار دينامية دائمة المفعول.

وفي إطار هذا التصوّر، تمّت صياغة مطلب هوياتي يروم التعايش بين الأمازيغية والعربية، حيث أن التعايش ضرورة وجودية وحقّا مشروعا. وفي التنوّعية المكوّنة لهذه الهوية، يُعتبر البعدان العربي والإفريقي قُطبين أساسيين، شأنهما في ذلك شأن التفتّح على الغرب كمصدر للاستلهام والتحفيز. يتعلّق الإشكال المطروح هنا بعلاقة الذات بالغير، في إطار فرضية تُسلّم أنه بإمكان المغايرة أن تكون إيجابية، شرط

أن تتأسّس العلاقة مع الذات والغير على الاعتراف المتبادل والتسامح، وشرط أن تُؤَمّن للهوية ظروف الانتعاش والتنمية، وإلا انقرضت وأصبحت في خبر كان. وهذا هو بالذات الخطر الذي يترصّد الأمازيغية، بحسب هذا المنظور.

في هذا السياق، يُحَلّل تعريب التعليم والحياة العامة تحليلا يتّسم بالنسبية. ذلك أن هذه المقاربة تميّز بين التعريب اللغوي والتعريب العرقي، حيث ينظر إلى التعريب اللغوي كسيرورة طبيعية تهدف إلى المعيرة و التقنين اللغويين قصد إحلال اللغة العربية مكان اللغة الفرنسية، في التعليم والإدارة العمومية بوصفها لغة رسمية للدولة. وعلى العكس، يعتبر التعريب العرقي إستراتيجية تحاول استيعاب الأمازيغ على المستوى الثقافي واللغوي، وبذلك يكون ضربا من ضروب الميز وأداة للاستلاب.

تمثّل مقاربة الاستقلالية ومقاربة الإدماج، عموما، الاتجاهين الناظمين الأساسيين لبلورة الوعي الأمازيغي. وإن كانت المقاربتان تختلفان في التصوّر، وفي وسائل العمل والتدابير ذات الصبغة الإجرائية، فهما تلتقيان فيما يخصّ البعد الإستراتيجي المتعلّق بالترافع في سبيل ترسيخ الاعتراف المؤسّسي بالأمازيغية كبعد جوهري للهوية الوطنية حاضرا ومستقبلا.

لقد تناولنا بالتحليل في الفصول السالفة ثلة من الإشكالات المرتبطة بالأمازيغية، من بنياتها ووظائفها وموقعها في المنظومة الاجتماعية الوطنية. وقد توصّلنا إلى استنتاج أساسي مفاده أن الأمازيغية توجد في منعطف لم يسبق له مثيل في تاريخها، على اعتبار أن هذا المنعطف يحمل في طيّه تحدّيات ورهانات تضع الأمازيغية أمام الخيار المصيري الآتي: فإمّا أن تكون وإمّا أن لا تكون. إن الاقتناع الذي أفصحنا عنها هو أنه يتعين اعتبار الأمازيغية عنصرا مؤسّسا للهوية الوطنية بالنظر لأبعادها التاريخية والأنتربولوجية والثقافية واعتباراً لكونها عنصرا من العناصر

المكوّنة لنظامنا الإيكولوجي عموما في تفاعلها، فضلا عن كيانها المرتبط ارتباطا وثيقاً بقدرة المجتمع على صهر الأمازيغية وسبكها في المشروع المجتمعي الوطني المنشود. لذا، فإن مسألة الأمازيغية تطرح قضايا محورية تتمفصل حول مفاهيم وممارسات مرتبطة بإشكاليتي الحداثة والديمقراطية.

الثقافة وهاجس الديمقراطية

إن مفهوم الهوية المغربية، كما هو متداول منذ زمن غير بعيد، هو أن الهوية المغرية متعدّدة الروافد منها الإسلامية والأمازيغية والعربية والإفريقية. والعلائق بين هذه المكوّنات علاقات اختلاف وليست علاقات دحض وإقصاء. إضافة إلى أن هذه الهوية منفتحة على الكونية بحكم قوانين التفاعل بين الشعوب والأمم، وبحكم التبعية في ظل شروط العولمة الزاحفة.

وفي هذا الإطار العام، ما معنى أن يقول المرء إنه أمازيغي؟ قد يكون معناه أن ثقافته ولغته الأولى أمازيغية، في تفاعلها وتلاقحها الدائم مع العربية لغة وثقافة بالدرجة الأولى، ومع اللغات والثقافات الأجنبية، بالدرجة الثانية. فهذه الهوية، إذن، راسخة بثوابتها ومركّبة بمتغيّراتها ومنفتحة بالضرورة على الكونية. أما طرح هذه الهوية انطلاقا من مقاربة أصولية وطوباوية، فهو طرح ماضوي مغلوط لأنه يفتقد إلى قاعدة التحليل الملموس للواقع الملموس؛ إذ أن واقعنا الراهن والمستقبلي متّسم بالتغير الجذري الذي يطال جميع الأصعدة، وخاصّة منها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، بحكم التفاعل المستمرّ بين المجتمعات و لغاتها وثقافاتها.

ولكن، حينما نطرح مسألة الهوية كبنية منفتحة، وليس كمفهوم مطلق، يجب أن نقتنع بذات الوقت بمبدأ المساواة بين روافد الهوية الثقافية. بمعنى أن على المغربي الناطق باللغة العربية أن يتحلّى بالسلوك الإيجابي

حيال الثقافة الأمازيغية، ذهنيا وسياسيا وممارسة، كما يفعله شقيقه الناطق بالأمازيغية تجاه الثقافة العربية، اعتبارا لمبدأ المعاملة بالمثل، وعلى أساس مقوّمات الفكر الحداثي. وهنا يجدر التأكيد أن مظاهر الحداثة ليست استيراد المنتجات التكنولوجية من الغرب واستهلاك نماذجه السياسية والثقافية، فحسب، وإنما هي في صلبها فكر متنوّر وسلوك حضاري متجذّران في الواقع الملموس، محليا ووطنيا ومنفتحان على القيم الكونية.

إن الحداثة تعني إذن التفتّح الفكري على الذات بتعدّدها اللغوي وتنوعها الثقافي، والانفتاح على الغير، مع اختلافه الجوهري. بهذا تكون الحداثة بعيدة كل البعد عن فكر المطلق والقداسة، إذ هي تحمل في طيّاتها فكر الاختلاف والنسبية والتعايش في إطار جدلية الوحدة والتنوّع وجدلية الخاصّ والعام، وفي إطار ممارسة حقوق الإنسان، بما فيها الحقوق اللغوية والثقافية، بدءا بتعميم التعليم للقضاء على الجهل بواسطة اللغات الوطنية وثقافاتها من عربية وأمازيغية. ولكن لا يسع المرء إلاّ الإقرار بهزالة استيعابنا للفكر الحداثي. لذا، فالسؤال الصريح والجرّيئ هو: من المسؤول على تخلف الفكر الحداثي في بلادنا؟ إنها النخبة، وخاصّة منها تلك التي تحتل موقع الصدارة في دائرة القرار السياسي، وفي الإنتاج الرمزي، إنتاج الفكر والثقافة والمعرفة.

إن النخبة المكوّنة من أهل الحلّ والعقد، ومن أهل السلطة الرمزية، والتي تساهم في صنع القرار السياسي، تنتمي في معظمها إلى العشائر الحضرية. ويبدو جليا أن هذه النخب ليست مؤهّلة لاستيعاب جوهر القضية الأمازيغية فهما عميقا وصحيحا وحداثيا، وذلك بسبب انتمائها العضوي والأحادي للفضاء الثقافي والاجتماعي الحضري العروبي. ونتيجة لتبعيتها للمنظومتين المشرقية والغربية على حدّ السواء، وإسقاط نماذجهما الفكرية والإيديولوجية على واقع ملموس لم يتم استيعابه بعد، فإن علاقة هذه النخبة بالأمازيغية هي دوما علاقة المركز بالهامش، وهي

بامتياز علاقة هيمنة واستضعاف. وحتى في زمن الدسترة والترسيم، تبقى النظرة السائدة حول أهل الهامش هي نظرة الاحتقار والدونية، وهي، في واقع الأمر، نظرة مؤسّسة على جهل أو تجاهل للتراكم الثقافي والمعرفي الذي تزخر به الأمازيغية. نستنتج من هذا أن نظرة النخبة للأمازيغية هي نظرة لا حداثية.

كثيرا ما يتساءل أهل النخبة العالمة عن الجدوى من إنعاش الأمازيغية، سيما وأنها في وضع مزري من التخلف والنكوص، بل هي في حالة احتضار، ويجزمون أن التاريخ قد أصدر حكمه الصارم على الأمازيغية باعتبارها ثقافة الماضي البائد، ثقافة المجتمع العشائري والقبلي. فيستخلصون من هذا أن كل من ينادي بتعزيز مكانة الأمازيغية، إنما هو يقاوم عبثا مجرى التاريخ، بل هو من قوى التقهقر التي تحول دون انخراط مجتمعنا في سيرورة التطور والتقدم. غني عن البيان أن هذا تصوّر مغلوط إذ ينمّ عن جهل واقعنا الثقافي والحضاري. صحيح أن الأمازيغية (لغة وثقافة) تشكو من بعض النقائص شكلا ومضموناً، ولكن هذه النقائص هي عموماً تلك التي تتسم بها الثقافة المغربية برمّتها، وهي نقائص مرتبطة باللحظة التاريخية التي نمرّ منها. إنها سمات ملازمة لنظامنا البنيوي العام. صحيح كذلك أن البعض يقحم الأمازيغية في مسائل، أو شبه قضايا، هي في غنى عن ذلك، أو هي ليست بعد مؤهلة للخوض فيها.

إذا سلّمنا أن الاعتراف بالأمازيغية وإنعاشها رهينان بالإرادة السياسية، فنحن نقر بذات الوقت أن للقضية الأمازيغية بعداً سياسياً، سيّما وأن السلطة السياسية هي التي تقرّر، في آخر المطاف، إدماج الأمازيغية في المؤسّسات التعليمية والإعلامية وغيرها، أو تقرّر التمادي في إقصائها. إضافة إلى أن الطبقة السياسية، من أحزاب اليمين وأحزاب اليسار وجماعات الإسلام السياسي، تتعامل هي الأخرى مع القضية الأمازيغية تعاملا سياسويا صرفا.

انطلاقا من هذه المسلّمات، يتضح أن طرح المسألة الثقافية بمعزل عن الرهانات السياسية، يقود إلى السقوط في السذاجة أو العبث. وهذا لا يعني بالضرورة المناداة باتخاذ القضية الأمازيغية مطية سياسية. لذا يتعين على مناضلي الحقوق اللغوية والثقافية أن يبتكروا أساليب جديدة للعمل في ظل الشرعية والقانون، وبوعي وطني. بذلك سيساهمون في تأسيس مجتمع ديمقراطي وحداثي مبني على مفهوم التعاقد الاجتماعي، وهو مفهوم يتنافى والهويات المطلقة والأصولية كالهوية الإثنية والهوية العرقية والهوية الدينية.

ومن الأكيد أن تأسيس مثل هذا المجتمع يقتضي بلورة إستراتيجية للعمل السياسي-الثقافي بدءاً بنقد الأسس الإيديولوجية التي أفرزت الوضع الراهن المتأزّم. ولا شك أن من أهم التحديات التي تواجهها الحركة الثقافية الأمازيغية هو تحوّلها من جمعيات ثقافية هواتية إلى منظّمات منخرطة في العمل السياسي المندمج وفي المجتمع المدني، تستهدف التنمية المستدامة، تلبية للحاجيات الملحة لساكنة البوادي والحواضر من قرائية وتربية وماء وطاقة وعمل وإنتاج. ذلك هو شرط الانتقال النوعي إلى مرحلة تأسيس حركة اجتماعية فاعلة منخرطة في سيرورة دمقرطة الدولة والمؤسسات والمجتمع.

خلاصة

تعيش الأمازيغية منعطفا مميّزا من تاريخها بالنظر للظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية، والتي أدّت آثارُها المباشرة، موضوعيا، إلى تهميش وضعها وتقليص مجالها الحيوي وتخفيض كتلة مبدعيها ومستعمليها. وبالمقابل، قد أدّى إقصاؤها وإخضاعها لعملية الاستيعاب، لزوما، إلى يقظة الوعي بالهوية، حيث ولّد هذا الوعي حركة مطلبية تندرج ضمن الإطار العام لحركية المجتمع المدني في سبيل إقرار شرعية الحقوق اللغوية والثقافية وضمان تفعيلها.

يتّضح في نهاية التحليل أن صياغة رؤيا إيجابية للقضية الأمازيغية وتدبيرها تطرح الحسم في مسألة العلاقة بين المحلي والوطني، وبين الخصوصي والكوني. ورغم تعقّد المشاكل التي يواجهها المجتمع، فإنه، من جهة، لا يمكن الاستغناء عن نظرة شمولية تؤطّر مجال الموارد اللغوية والثقافية برمتها. ومن جهة أخرى، فغني عن البيان أن التصوّر الذي يركّز على قطب لغوي وثقافي وحيد غير مجد بالنظر للبعد الإستراتيجي وللتطورات التي تعيشها المجتمعات الإنسانية. ذلك أن الهوية، حين تتأسس على مقاربة مختزلة وفرادية، تفضي حتما إلى مأزق، بل تكون مصدرا لانفجارات داخلية تعوق نموّ المجتمع برمّته.

من البديهي إذن، أن تجاوز هذا الوضع يقتضي قبول الآخر والغير مع اختلافه. والقبول يعني القيام بخطوة أولى في سبيل الاعتراف بشرعية الاختلاف. لا سيما أنه بالقدرة على كبح جماح عقلية الإقصاء والهيمنة والإقرار بالحق في الاختلاف تقاس درجة تقدّم المجتمعات. من هذا المنظور، يتحتّم الإسهام في تحويل المجتمع من مجتمع مبني على هويات متصارعة إلى مجتمع مؤسَّس على التعاقد الاجتماعي، الكفيل بضمان ممارسة الحقوق السياسية والاقتصادية واللغوية والثقافية لكافّة مكوّناته. وهذا شرط أساسي لولوج درب التنمية المستدامة الحقيقية والانخراط في الديمقراطية وفي الحداثة عموما.

فإلى أي حد يمكن اعتبار يقظة الوعي الهوياتي، الذي هو مصدر مبادرات توحيد اللغة، والنهوض بالثقافة، في مستوى التحدي الذي يمثله النزوع الثقيل للتاريخ؟ سيجيبنا المستقبل لوحده على هذا السؤال. إن هذا الاعتراف الدستوري بشرعية الثقافة واللغة الأمازيغيتين، له وقع كبير على الوعي. ومع ذلك، فإن استعادة القيمة الفعلية لهذه اللغة، وهذه الثقافة، لا يمكن اعتباره مكتملا. يجب أن نقرّ كذلك أنه، منذ القرن العشرين، أصبحت اللغات وثقافات الهامش، تعيش مرحلة دقيقة وحاسمة، لأن

عوامل الاستيعاب قوية الوقع والتأثير، لدرجة أن اللغات والثقافات المستضعفة تموت عموما، لأنها مهمشة من خلال القوانين الناظمة لسوق الثروات الرمزية. وتنتهي بالسقوط بين أحضان الإهمال، بالنظر إلى تخلّي متكلميها الأصليين عنها، سواء كانوا مخيرين أو مكرهين.

هكذا، تطرح مفهمة سؤال ثقافة الهامش إشكال البنية المتموقعة بين المحلي والعالمي، وبين الخصوصي والكوني، ضمن تشكيلة اجتماعية في مرحلة انتقالية، كما هو الشأن في المغرب. ومما لا شك فيه، أن التركيز على قطب لغوي وثقافي وحيد، غير قابل للتحقق في المنظور التاريخي، وأن الهوية حينما تستبعد التنوّعية الحميمية، تجعل نفسها أيضا في أزمة، لأنها بحاجة إلى الغيرية لكي تنفتح وتغتني. والحال، أن هذا الاعتراف، عسير التحقيق، إلا في إطار مجتمع يقوم على القيم الكونية، كالعدالة، والمساواة، والتضامن والديمقراطية، أي مجتمع قادر، في ظلّ التوافق، على تدبير مصالحه المختلفة، ورهاناته المادية والرمزية، في سيرورة الاندماج في المجموعة الدولية.

في رهان التنمية

تمهيد

لم يعد ينظر للثقافة كأنّها بنية مجرّدة منفصلة عن النظام المجتمعي وعن قوانين اشتغال نمط إنتاجه وجدلية علائق مكوّناته، وإنما تقارب الثقافة بوصفها نتاج لهذا النظام. وبالنظر للقيمة المضافة التي تمثلها الثقافة في الاقتصاد العالمي، فقد أصبحت إحدى الرافعات الأساسية للتنمية (انظرSchurman 2000 وأعمال المؤتمر الدولي لـ UNESCO بهانغجو لسنة 2013). فهناك من يعتبر في حُكم الأشكال البدائية البسيطة كلَّ تعابير الثقافة اللّامادية ومجمل الفنون والآداب، وخاصّة منها فنون القول (الغناء)، والأدب الشفوي (الأشعار والحكايات وغيرها)، ومنتجات فنون الصناعات الجماعاتية، من زرابي وحليّ وما إليها. إلّا أن هذا الفهم الاختزالي قد أصبح اليوم موضوع دحْض وتجاوز على الصعيدين العلمي والسياسي. فعلى النطاق العلمي، ومن خلال الدراسات في مجال الأنتروبولوجيا الثقافية وعلوم اللغة والنصوص، يتبيّن مدى ما يتّسم به مثلا الأدب الأمازيغي، بتعابيره الشفهية والكتابية، من ثراء وعمق على مستويي الشكل والمضامين. أما على الصعيد السياسي، فإن الثقافة الأمازيغية باتت تحظى بالاعتراف في الدستور المغربي ليوليوز 2011، باعتبارها متجذّرة في صلب مقومات التنوّع الذي يطبع الثقافة الوطنية؛ بل هي تمثّل الأسّ التاريخي لهذه الثقافة (انظر خطاب الملك محمّد السادس لتاسع مارس 2011) .

وإذ تشهد الثقافة الأمازيغية صيرورة انتعاش وصحوة غير مسبوقة، يعود الفضل في إذكائها وتطويرها لمنتجي تعبيراتها وللفاعلين في خضمها وللمستمتعين بجماليتها، وكذا لما طالها من مشروعية بحكم منطوق الدستور، فإن النجاعة تقتضي تأمين ظروف تطوّر هذه الثقافة وتحقيق شروط ديمومتها باعتبارها رافعة للتنمية المستدامة. وللتذكير، فإن إقرار الترابط الجدلي بين الثقافة والتنمية قد أصبح اليوم قائما ومعتمدا من قبل منظمة الأمم المتحدة والمنظمات التابعة لها، وخاصّة اليونسكو، وذلك منذ مؤتمرها العام بمكسيكو سنة 1982، واتفاقية 2003، وأخيرا المؤتمر الدولي بهانغجو سنة 2013. وبالنسبة للمغرب، فإن الاهتمام الذي تحظى به الثقافة بوصفها رافعة للتنمية، يتجلّى بما يؤكّده اعتماد المواثيق والاتفاقيات الدولية وكذا مضامين كل من تقرير وزارة الثقافة (2014)، وتقارير المجتمع المدني (خاصّة جمعية جذور، نونبر 2014). ومن ثمّ يمكن القول إن الوعي بدور الرأسمال الثقافي في التنمية المستدامة قد أصبح من العناصر المؤسّسة للثقافة السياسية الجديدة في بلادنا.

مفهوم الثقافة

نعتمد هنا مفهوم "الثقافة"، حسب التعريف العام المعتمد لدى منظمة اليونسكو، والذي نصوغه على النحو الآتي: الثقافة هي مجمل السمات المميّزة، الروحية منها والمادية والفكرية والعاطفية، التي يتصف بها مجتمع ما أو مجموعة اجتماعية محدّدة. وهي تشمل، إلى جانب الفنون والآداب، طرائق الحياة، وأساليب العيش معاً، ونظم القيم، والتقاليد، والمعتقدات (انظر "إعلان مكسيكو حول السياسات الثقافية"، 1982). وبهذا المعنى تكون الثقافة هي ما يميّز مجموعة معيّنة من الأفراد ذوي انتماء جغرافي أو اجتماعي، والمتمثّل في مجموع المعارف والمهارات والعادات والتقاليد والمعتقدات، والقيم الذهنية والروحية والوجدانية، والقواعد والأعراف المقنّنة وغير المقنّنة، وكل ما له وقع على طريقة إدراك العالم

والتأثير فيه. وحسب *اتفاقية اليونسكو حول حماية التنوّع الثقافي وتعزيزه* (2003)، "فإن الثقافة تُنشِئُ عالماً غنيّاً ومتنوّعاً يفسح مجالا واسعا للاختيارات الممكنة، وتغذّي القدرات والقيم الإنسانية. ومن ثمّ فهي النابض الرئيس للتنمية المستدامة لفائدة المجتمعات والشعوب والأمم". وحيث إن التنوّع الثقافي تراث إنساني، فالتنوّعية الثقافية ثروة هائلة بالنسبة للأفراد والمجتمعات. لذا، فإن من شروط التنمية المستدامة لصالح الأجيال الحالية والمستقبلية، حماية التنوّع الثقافي وتنميته.

وباعتماد هذا التعريف، فإن الثقافة الأمازيغية مؤهّلة لتكون رافعة للتنمية حيث تتضمّن عناصر من الثقافة المادية وعناصر من الثقافة اللّامادية. ذلك أن التعابير الثقافية بالغة الغنى والتنوّع من حيث أشكالها وتجلياتها، كغيرها من روافد الثقافة الوطنية. وتتمثل أهم تعابير الثقافة المادية في كلّ من عناصر الهندسة المعمارية التقليدية، مثل ما تزخر به منطقة الجنوب الشرقي والجنوب الغربي من قصبات وقصور وحصون (إكودار؛ ج. أگادير)، وكذا من تحف الصناعة التقليدية، من قبيل الفخار النسائي بالشمال والفخار الذكوري بالجنوب الشرقي، وكذا في حليّ ساكنة مناطق الريف والأطلس المتوسط والأطلس الكبير والأطلس الصغير والجنوب الشرقي والجنوب الغربي، وكذا النقش على الخشب بالأطلس الكبير، وزربية مناطق زمّور وگلاوة وتازناخت، والفنون التشكيلية الصاعدة، وأنواع أزياء الإناث والذكور بمختلف المناطق، وأساليب عيش الساكنة من الرحل وأهل الحواضر، ومختلف المهارات والخبرات المعتمدة في تقنيات تدبير الموارد مثل الماء والتربة والمحاصيل الزراعية والماشية وغيرها مما يدخل في حكم القانون العرفي. أما تعابير الثقافة اللّامادية فتتمثل في الإنتاجات الأدبية الشفهية والمكتوبة، من شعر ونثر، وفي مختلف فنون القول. ومن ذلك أنماط الغناء مثل *أغنيج* بالريف، و*إيزلي* بالأطلس المتوسط والجنوب الشرقي، و*إيموريگ* (ج. *أمارگ*) بالجنوب

الغربي؛ إضافة إلى فنون الرقص الجماعي والتعبير الجسدي مثل *أحيدوس بالأطلس* و*أحواش بسوس* و*بوضار* بالشمال الشرقي. ومن أبرز ما تحمله الثقافة الأمازيغية في طيّاتها قيَم التآزر (*تيويزي*، *تاضا*)، والثقة (*أوال*) والاحترام (*أودم*)، والديمقراطية (مؤسسة *لجماعْتْ*)، والروحانيات (مؤسسات *تيمزگيدا*، *زّاويتْ*، *أنموگار*)، والادّخار (مؤسسات *أگادير*، *إغرم*، *تاسرافت*)؛ ومقتضيات القانون العرفي (*أزرف*)المؤسس على قدسية الحياة البشرية باستبعاد عقوبة الأخذ بالدم وتفضيل الغرامات النقدية والتعويضات المادية والجزاءات العينيّة على العقوبات السالبة للحرية.

مفهوم التنمية

تُعرَّف التنميةُ، في مفهومها الشائع، بأنها حصيلة إنتاج الممتلكات المادية في القطاع الفلاحي والصناعي والخدماتي. ومن هذا المنظور، فالدول التي تُعتَبر نامية هي ذات الإنتاج الوافر، بينما الدول الأخرى فهي "السائرة في طريق النمو". وعلى اعتبار أن النمو الاقتصادي ليس مرادفا للرفاه وتوزيع الثروات وتلبية حاجيات الساكنة من المواد الاستهلاكية والثقافية، وتمكينها من التربية والصحة العمومية وما إلى ذلك، فقد أدّى قصور هذا التصوّر "الاقتصادوي" للتنمية إلى تعرُّضه للانتقاد والتجاوز، وتم استبداله باعتماد تصوّرات أخرى من قبيل "التنمية البشرية"، و"التنمية المستدامة"، و"الاقتصاد التضامني". ولقد اتضح بالفعل، من خلال فشل المشاريع التي بوشرت منذ السبعينيات من القرن الماضي، أن مدلول "التنمية" لا ينحصر في النمو الاقتصادي فحسب، بل إنه يمتدّ إلى اعتبارها وسيلةً لتمكين الأفراد والجماعات من حياة كريمة، ثقافيا ووجدانيا وأخلاقيا وروحيا واقتصاديا. وبذلك فالتنمية الحقّ جزء لا ينفصل عن الثقافة. وفي هذا المنحى، كان تعزيز الأخذ بالثقافة في مشاريع التنمية المستدامة هدفا رئيسا، خاصّة مع الإعلان عن العشرية العالمية للتنمية الثقافية (1988-1998)، حيث كان ذلك التوجه وراء ما تحقق من تقدّم وإنجازات،

بفضل إعمال إطار معياريّ، شمولي مدعّم بما يلزم من وسائل الاستدلال والتوضيح، وبما يرتبط بالموارد الثقافية من إحصائيات ثقافية، وخرائطية وطنية وجهوية.

ومن ثمّ فالثقافة، باعتبارها وسيلة للتخفيف من حدّة الفقر وتيسير الاندماج والتماسك الاجتماعيين، تتجلى من خلال التنمية الذاتية، وإبداعية الساكنة المحلية. وتلك بالذات ملامح تصورنا للتنمية، والذي نعتمده في تحليلنا. وخلاصة، نقول إن التنمية المستدامة هي التنمية التي تستجيب لمتطلبات الوقت الراهن دون أن تجازف بقدرة الأجيال المقبلة على تلبية حاجاتها. وفي هذا المنحى، فإن التنمية المستدامة ترتكز على أربعة ركائز وهي الاقتصاد والمجتمع والبيئة والثقافة. إذن، فالتنمية المستدامة هي تنمية ناجعة اقتصاديا ومنصفة اجتماعيا ومدعّمة بيئيا وحيوية ثقافيا (انظر يونيسكو، 2013).

جدلية الثقافة والتنمية

تجدر الإشارة إلى أنه، منذ بداية تسعينيات القرن الماضي، قد تنامى التفكير الموازي حول موضوع علاقة الثقافة بالتنمية، وخاصّة من خلال التقارير المختصة، ومنها تقرير *بيريز دي كويلار*، بعنوان : " *تنوُّعُنا الخلّاق*"، *وتقرير اللجنة العالمية للثقافة والتنمية* (1996)، *والإعلان العالمي لمنظمة اليونسكو بشأن التنوّع الثقافي* (2001). وإلى ذلك، فقد أصبح البعد الثقافي تدريجيا عنصرا محوريا ضمن الخطابات حول التنمية المستدامة. وفي ذات السياق، أفادت السيدة إيرينا بوكوڤا، المديرة العامة لليونسكو، في إحدى رسائلها، بمناسبة اليوم العالمي للثقافة، أن الثقافة هي "محرّك التنمية الذي يسيَّر بواسطة نموّ قطاع الثقافة والصناعات الإبداعية والحفاظ على التراث الثقافي المادي واللامادي". وبالنسبة لحالة الثقافة، على وجه الخصوص، فإن تعزيزها لن يستديم ما لم يتم إدراجه ضمن مخططات التنمية المندمجة على الصعيد الوطني والجهوي والمحلّي.

على مستوى الخطاب السياسي والاقتصادي، ترِد الثقافةُ بمثابة أحد أقوى العوامل التي تساعد على النمو والتشغيل، والتي تتمثل في كل من الإبداعية ونوعية المعيش والابتكار والتجديد. واعتبارا لكونها في صميم أولويات سائر مصادر السلطة، فإن الثقافة قد تكون صالحة لولوج المعرفة ولتحسين الفضاءات الحضرية والقروية، ولتحقيق الاندماج الاجتماعي. وهكذا فإن من شأن السياسات العمومية في مجال التنمية المستدامة أن تقوم بمصاحبة الجماعات المحلية وتأخذ في الاعتبار انتظارات المواطنين المتزايدة، علما بأن هؤلاء، بحكم تنامي معلوماتهم وتحسيسهم، يَعتبرون أن إسهامات التنمية جزء لا يتجزأ من نوعية معيشهم، وخاصّة بإدراج الثقافة ضمن مقاربة ترابية للتنمية المستدامة. ومن تمّ فإن التحدّي المتعيّن رفعه هو إقناع أصحاب القرار السياسي، والفاعلين الاجتماعيين المحليين، والفاعلين الوطنيين والدوليين، من أجل العمل على إدماج مبادئ التنوّع الثقافي وقيَمه ضمن سائر السياسات والآليات والممارسات العموميّة، وخاصّة عبر شراكات بين القطاعين العام والخاصّ. ويتعلّق الأمر هنا بإرساء الثقافة في صلب مجموع سياسات التنمية، والتي تهمّ كلاّ من التربية والعلوم والاتصال والصحة والبيئة والسياحة الثقافية، وكذا بدعم القطاع الثقافي من خلال تنمية الصناعات الإبداعية. ولابد هنا من استحضار خلاصات وتوصيات المؤتمر الدولي بهانغجو حول موضوع : "الثقافة : مفتاح التنمية المستدامة"، الذي انعقد بهانغجو، بالصين الشعبية (ماي 2013)، وهو أول مؤتمر دولي تخصّصه منظمة اليونسكو لإشكالية علاقة الثقافة بالتنمية المستدامة، منذ مؤتمر ستوكهولم لسنة 1998. وقد احتضن هذا المؤتمر أول منتدىً عالمي لمناقشة دور الثقافة في التنمية المستدامة، بغاية تحضير "إطار التنمية لما بعد 2015"، وذلك بمساهمة المجموعة الدولية وأبرز الفاعلين الدوليين. وبخصوص المغرب، فإن مشروع الجهوية المتقدّمة مؤهّل أن يستوعب أهمية الثقافة في التنمية أكثر فأكثر، انسجاما مع توصيات "إعلان هانغجو". ومن أهم هذه التوصيات ما

يأتي: إدماج الثقافة في سياسات وبرامج التنمية، تعبئة الثقافة والتفاهم المتبادل من أجل تعزيز السلام والمصالحة، ضمان الحقوق الثقافية للجميع من أجل تعزيز التنمية الاجتماعية الشاملة للجميع، جعل الثقافة وسيلة للحدّ من الفقر وتعزيز التنمية الاقتصادية الجامعة، اعتماد الثقافة من أجل تعزيز الاستدامة البيئية مع تأهيلها والاعتزاز بها وصونها ونقلها إلى الأجيال المقبلة؛ تسخير الثقافة كمورد لتحقيق التنمية على نحو مستدام، وأخيراً، الاستفادة من الثقافة لتعزيز نماذج مبتكرة ومستدامة للتعاون وتشاطر أفضل الممارسات.

من المسلّم به اليوم أن الثقافة جزء من التنمية المستدامة، وهي فوق ذلك رابع دعامة للتنمية المستدامة، بجانب الدعامات الاقتصادية والاجتماعية والبيئية. وقد أبانت التجربة أنه من الممكن تحويل الموارد الثقافية لمجتمع مّا إلى ثروة اقتصادية، عبر تنمية الطابع المتفرّد للشخصية الجماعاتية والتقاليد والمنتجات الثقافية والخدمات، بحيث تصبح من الموارد الموفّرة للشغل والمدرّة للدخل والأجور. وبهذا الصدد، فإن التجارب التي قام بها المجتمع المدني في بعض جهات المغرب تعتبر ناجحة ومشجّعة. ومن ذلك ما أنجزته التعاونيات بشأن شجر أركان ومشتقاته، وتعاونيات النسيج وأخرى بمناطق مختلفة تستغل شجر الزيتون، وكذا كل ما تم تحقيقه في نطاق السياحة الإيكولوجية بالجنوب الشرقي وبالأطلس، وفي ميدان تربية الجمل ومنتجاته في الأقاليم الجنوبية. ويظهر من هاته التجارب، وغيرها من الممارسات الفضلى، أن بمقدور الجماعات المحلية أن تراهن على صيانة الممتلكات التراثية وعلى تنمية الأنشطة الثقافية والمعارف والمهارات التقليدية والكفاءات التي طوّرها الإنسان عبر حقب طويلة من التكيّف مع محيطه. وذلك من أنجع السبل الكفيلة بتعزيز التنمية المستدامة وتقوية الرأسمال الثقافي الجماعاتي.

وفي ذات السياق، فإن من الملاحظ أن ساكنة الجهات الناطقة بالأمازيغية تعتبر من أفقر سكّان المملكة، وذلك ما يتجلّى من خارطة الهشاشة التي وضعها البنك الدولي، واعتمدتها المندوبية السامية للتخطيط سنة 2004. ولذلك، فإن ساكنة هذه المناطق تركّز في أنشطتها على رصيدها من الرأسمال الثقافي الذي هو بمثابة الرصيد الذي يؤهلها للصراع من أجل التخفيف من وطأة الفقر والهشاشة، على الرغم من أن باطن أراضيها يزخر بالمعادن النفيسة، كما أن أراضيها تنتج ثروات هائلة من قبيل خشب الأرز بالأطلس المتوسط، والزعفران ومشتقات شجر أركّان والصّبار بسوس والتي تسوّق اليوم بأغلى الأثمان دون أن تنال منها الساكنة المحلية سوى عائدات هزيلة. كما أن الموارد المائية بالأطلس المتوسط تدرّ خيراتها حصريا على السهول والحواضر، دون رجعة ملحوظة على التنمية المحلية. وهكذا نرى من خلال هذه الأمثلة وغيرها كيف أن منتجات الثقافة المادية للجماعات لا تدمج في الاقتصاد التضامني إلاّ قليلا، وأن تسويقها لا يساهم في تحسين ظروف عيش الساكنة القروية الناطقة منها بالأمازيغية أو بالعربية بالقدر الذي يساهم به في إغناء المتثمرين (انظر Ennaji, 2007 وبوكوس، 2014).

والحالة هذه، أن إدماج الثقافة بالتنمية كفيل بأن يجعل من هذا الثنائي رافعة لإنتاج الرفاه والرقي، وذلك عبر الاستعمال المتأني للموارد الثقافية والمعارف والمهارات المحليّة. وكما أكّدته وزارة الثقافة و"جمعية جذور" مؤخرا، فإن دعم الثقافة يعني العناية بالجماعات المنتجة، بتمكينها من القيام بأدوار الفاعلين في التحكم في زمام مستقبلهم والخروج من براثن الفقر، على اعتبار أن المؤشرات المستخلصة من معاينة وضعية الجماعات التي تعاني من الهشاشة تؤكد ذلك. وهذا ما تجمع على تأكيده تقاريرُ الخبراء الدوليين لدى كل من هيئة الأمم المتحدة، و برنامج الأمم

المتحدة للتنمية (PNUD)، ومنظمة التعاون والتنمية الاقتصادية (OCDE)، ومنظمة اليونسكو.

ويتمثّل الفقر، قبل كل شيء، في الحرمان والعوَز من غياب أو نقص الموارد المادية بالدرجة الأولى، كالمأكل والملبس، والسكن، أو المال الضروري لتوفير الحاجيات المادية. وقد يتجاوز جوهر الفقر هذا المفهوم المحدود في غالب الأحيان، حيث إنه، بموازاة مع الحاجيات المذكورة، ينسحب الحرمان أو النقص كذلك على الموارد اللامادية، بما فيها من تربية، وكرامة ومكانة اجتماعية، وما إلى ذلك من العوامل الرمزية. ولهذه الظاهرة وقع بالغ بين الجماعات التي تعاني من وطأة الفقر والهشاشة، إذ أنه في كثير من البلدان، هناك من الرجال والنساء من يغْدون أكثر فقراً مما كانوا عليه، لأنهم لم يعودوا يجدون ذواتَهم في ثقافتهم الأصلية، بل أدهى من ذلك، أنهم أصبحوا أكثر جهلا بثقافتهم. وهذا ما يتجلى من خلال فحص مدَى تملّك بعض المفاهيم والقيم الثقافية، كالاحترام والتضامن، على وجه المثل. ففي زمن غير بعيد، كان لربّ الأسرة مقامٌ متميّز بين ذويه، حيث يجمع حوله أهله كل مساء، لا لمشاهدة شريط تلفزي، بل لتبادل الرأي وتجاذب الحديث، وتلقين الناشئة آداب القول وفنون الجدل وبلاغة الإقناع وأعراف السلوك واحترام الأكبر سنا. ولهاته التنشئة وقعٌ في الخلَف الذي يستوعب دروس السلف ويترجمها في ممارساته داخل الجماعة، مما يضمن تواتر النموذج القيمي وتناقله واستمراريته، بنظرة قوامها الانسجام والاتّساق، بغاية الحفاظ على تعاليمَ أساسها احترامُ الفرد وما له من مكانة ومن دور وسط الجماعة. وهذه الوضعية هي ما تسير في اتجاهه تدريجيا الجماعاتُ القروية ببعض المناطق التي تعيش العزلة والهشاشة؛ وهي من الأمثلة الحيّة التي تكشف وضعيتُها المزرية عمقَ الشرخ القائم بين تطوّر المحيط الاقتصادي والاجتماعي والثقافي لدى

بعض الفئات، وبين هشاشة العرض العمومي في مجال الرفاه، والتربية والصحة، والتنمية لدى قطاعات مجتمعية واسعة.

وقد جاء مشروع وزارة الثقافة، ولو بإمكاناتها المحدودة، والمصطلح عليه بـ "المغرب الثقافي"، ليعرض تصورا مُغرِيا لإدماج الثقافة في التنمية، ولا سيما إذا تم ذلك برسم مخطط عمل في إطار الجهوية الموسّعة، ذلك أن الاستثمار في ثقافة تتسم بالدينامية وفي قطاعات مبدعة لممّا يُيَسّر انتعاش الاقتصاد المحلّي في المناطق الغنيّة بتراثها الثقافي وبصناعاتها الإبداعية. فإلى جانب العرض السياحي الغنيّ بمؤهلات التراث المحلي، فإن بمقدور بعض الجهات أن تتوفّر على مؤسسات فنّية وثقافية زاهرة، كالمتاحف والعروض الفنية، والمهرجانات الثقافية، وغيرها من الأنشطة التي تؤطرها المواردُ البشرية المحلية.

وبهذا تكون الصناعات الثقافية والإبداعية من أهم المصادر التي تؤمّن فرصا أكبر في قطاعات حيويّة لكسب العيش الكريم لدى الجماعات المهمّشة، مثل السياحة الثقافية والمنتجات المحلية، والصناعات والحرف التقليدية وفنون الفرجة، على اعتبار الصناعات الإبداعية والثقافية في الوقت الراهن تعدّ من القطاعات الأكثر حيويّة، حيث تعرف انتشاراً متناميا، وتدرّ دخلا هائلا في ظل تحوّلات الاقتصاد العالمي. من جانب آخر، لا يقلّ أهمية، قد تطرح مسألة جبر الضرر لفائدة ساكنة المغرب الهامشي، مغرب المناطق المعرّضة للفقر والهشاشة، مغرب البوادي والجبال والصحاري والهضاب القاحلة، تلك المناطق التي شكّلت ما سمي بالمغرب غير النافع. لماذا الحديث عن جبر الضرر؟ لإنّ هذه الأجزاء من المغرب عانت منذ قرون، قبل الاستعمار وإبّانه وبعده، من قهر السلطة وأعوانها واستنزاف قواها الحيّة وخيراتها المادّية وغير المادّية. فهي التي يقع عليها الضغط الجبائي، وهي التي مدّت السلطة بالعسكر أيّام الأزمات والحروب الداخلية والخارجية (انظر بنطالب، 2013)، وهي التي رمت

بشبيبتها في أحضان الغربة في سبيل مدّ البلد بالعملة الصعبة، إضافة إلى استغلال مواردها، من يد عاملة ومن مياه ومعادن وأخشاب وفلاحة وزراعة وغيرها.

خلاصة

تؤكّد اللجنة العالمية للثقافة والتنمية التابعة لليونسكو أن الثقافة هي مصدر التقدّم البشري وإبداعاته. ولذا، يتعين تعزيزُها حتى تنمو وتتطوّر لتحقيق الرفاهية للإنسانية، سيما وأن العنصر البشري يدرك بحدسه الفطري أن مستقبله مرهون بالحفاظ على علاقته العضوية ببيئته التاريخية والطبيعية، فضلا عما توفّره له من لغة وموسيقى وفنون وآداب وكل ما يؤطّر حياته ويواكب مراحلها. ذلك أن الثقافة هي ما يضفي القيمةَ الكامنة لمجتمع مّا مهما كان شأن مرتبته ضمن سُلّميّة مؤشرات التنمية الاقتصادية الصرفة. وفضلا عن ذلك، فإن الثقافة عامل أساسي للاندماج والتماسك والتضامن الاجتماعيين، وذلك بتوفير الاستفادة الفعلية الجامعة في سائر المجالات، كالصحة والتربية والبنيات التحتية وغيرها من الميادين الحيوية.

وفي هذا المنحى، فإن المقاربة الناجعة للثقافة، بمختلف تعابيرها، من معارف ومهارات وأساليب عيش محلية، ومن خلال الدينامية الاجتماعية التي تحمل إبداعاتها، هي تلك المقاربة التي تقوم على احترام التنوّع الثقافي وتعزيزه، توافقاً مع مقتضيات الدستور المغربي، وما يفتحه مشروع الجهوية المتقدّمة من آفاق واعدة. كما أن هاته المقاربة، بتمَحْوُرِها حول حقوق الإنسان، ستيسّر الحوار الثقافي، وتجنّب الصراعات، وتحمي حقوق المجموعات المهمّشة ضمن الكيان الوطني؛ وبذلك ستسهم في توفيرالظروف المواتية لتحقيق أهداف التنمية البشرية والتنمية المستدامة. وحيث إن التعابير الثقافية تعدّ رافعة قويّة للتنمية، بما تشمله من قطاعات نشيطة، تتمثل في تراثها المادي واللامادي، وما يرتبط

بهما من صناعات إبداعية، فإن لها وقعاً وازناً على الصعيد الاجتماعي والاقتصادي والبيئي، من حيث تثمين الرأسمال الثقافي واللامادي الوطني بوجه عامّ.

لازمة

من أجل ترسيخ "نظرية الممارسة"

لقد سعينا من خلال فصول هذا المؤلّف إلى تحليل الحقل الثقافي المغربي بصفة مميّزة. وللتذكير، فإن التحليلات التي تمّ القيام بها تدخل في إطار الإشكالية العامّة لاقتصاد تبادل الثروات الرمزية، كما تمّ تطويره في المشروع الفكري والعلمي لـ Bourdieu (انظر المراجع) . وبغاية الختم، نستقي من تلك االتحليلات الخلاصات الآتية:

- أوّلا، تكوّن التشكيلة الاجتماعية والاقتصادية المغربية سوقاً للثروات الرمزية، حيث توجد منتجات يتمّ تبادلها في صورة ثروات مصنّفة بشكل تراتبي، بحسب قيمتها المجتمعية، و في إطار التنافس في خضمّ هذه السوق؛
- ثانيا، وعلى الأقلّ نظريا، إنّ الثقافة المفروضة، بحكم سلطة المؤسّستين السياسية والاقتصادية، تمثّل الثقافة المشروعة والمنتجات الرمزية المهيمنة. غير أن دينامية سوق الثروات الرمزية تفضي إلى التمييز بين حقول رمزية "كبرى" وحقول أخرى "صغرى"، تنطوي على رهانات عامّة وكذا رهانات خاصّة. وهكذا تشمل سوق الثروات الرمزية سوقا وطنية تتبارى فيها منتجات "الثقافة الرسمية" ومنتجات "الثقافة الكونية"، وعدداً معيناً من الأسواق الصغرى تتنافس فيها مختلف منتجات "ثقافة الهامش" في تنوع أدواتها اللغوية وتعبيراتها الجمالية. إن الثروات الرمزية المنتجة والمتبادلة في بعض القطاعات الهامشية للتشكيلة الاجتماعية تتلقى قيماً خاصّة في إطار هذه الأسواق

الصغرى، إذ توجد في علاقة استقلالية نسبية حيال قوانين السوق العامّة؛

- ثالثا، الملاحظ إجرائيا، أنّ الفاعلين الاجتماعيين يتوفّرون على كفاية تتمثّل في نسق من القواعد التي تنظّم شكل ومادّة المنتجات الرمزية، ممّا يجعل الذوات قادرة على إنتاجها وتصريفها. علاوة على "هابتوس" يمكّن الذوات من تدبير الممارسة الرمزية وتقييمها، على مستوى الإنتاج والتلقي، طبقاً لأنماط سوق الثروات الرمزية. وذلك بصفة "الهابتوس" نسق من الاستعدادات المكتسبة داخل السياق الاجتماعي. هكذا، فإنّ الفاعلين الاجتماعيين متمكنون من كفاية إنتاج المنتجات الثقافية، حيث بعضهم ينتج "الثقافة العالمة" وبعضهم ينتج "الثقافة الشعبية"؛ وكلاهما يرتّب هذه المنتجات بحسب ضبطهم لقوانين تقييمها في سوق الممتلكات الرمزية؛
- رابعا، تمثّل الكفاية و"الهابتوس" رأسمالا رمزيا للذوات، ناتج عن اكتساب الثروات الرمزية وإنتاجها وتبادلها. وتحدّد قيمته وفق ثابتات اجتماعية (paramètres sociaux)، من قبيل المسار الدراسي، والتاريخي، والاجتماعي للفاعلين الاجتماعيين. وبالتلازم، فإن هذه الموارد تسهم بدورها في تصنيف الفاعلين في التراتبية المجتمعية بحسب جودتها وقيمتها في سوق الثروات الرمزية. وكنتيجة دالّة، يتمخّض عن هذا تفاوت في قيمة الثروات المعروضة في هذه السوق. وبالتالي، فإنه لا تحصل الاستفادات نفسها والامتيازات ذاتها لأصحابها. لهذا الاعتبار، فإنّ منتجات "الثقافة العالمية" تكوّن رأسمالا أقوى من رأسمال الثقافة "العالمة الوطنية"، والذي يمثّل بدوره رأسمالا أقوى من رأسمال منتجات "الثقافة الشعبية". وهنا تتّضح علائق التراتبية بين الثقافة المستقوية بحكم العولمة وسند السلطة المؤسّسية، والتعبيرات الثقافية المستضعفة.

هكذا، فإنّ فرضيات الاشتغال المستثمرة بغرض الإجابة عن أسئلة البحث المعروضة في استهلال هذا المؤلّف قد مكّنت، إلى درجة معينة من الصواب، من تحديد دوائر الإشكالية المدروسة في هذا المؤلّف، والمتمثّلة في تحليل الوضعية الرمزية التي تسم المغرب المعاصر، وذلك عبر تفحّص بعض القضايا المركزية التي تشتغل في حقل الثقافة وتشغل أذهان المهمومين بقضايا الثقافة. وتظهر البصمة النظرية لأعمال Bourdieu بوضوح في هذه الإشكالية العامة، مع التدقيق في كون تلك النظرية محصورة، من جهة في الدراسة الإثنولوجية لمنطقة القبايل بالجزائر (انظر على وجه الخصوص Bourdieu, 1972)؛ كما أنها من جهة أخرى، تعتبر، إلى حدّ ما، نتاجا لممارسة علمية نظرية مطبقة داخل الحقل الرمزي لتشكيلة اجتماعية مركزية، وتحديدا التشكيلة الفرنسية. وبالمقابل، فإنّ الفائدة النظرية والتجريبية للدراسات المعروضة في هذا المؤلّف، تكمن في تحليل الوضعية الرمزية لتشكيلة اجتماعية هامشية مفرطة الانفتاح (extravertie)، على اعتبار أن المجتمع المغربي يتميّز بعدم التجانس اللغوي والثقافي، لكونه نتاج لتعايش عناصر داخلية وأخرى خارجية، تعكس جميعها معطيات التاريخ البعيد والآني، وإبداعات الأزمنة الماضية والحاضرة.

إنّ البحث العلمي، مبدئيا، نشاط يروم تحقيق غاية اجتماعية تسهم في إدراك أحسن وتدبير أنجع للموارد المادية والرمزية للمجموعات البشرية. من هذا المنظور، يروم البحث صياغة مسوّغات السياسة الثقافية وآليات إعمالها، حيث إنّه بات من الضروري القيام ببحوث ميدانية لمعاينة الظواهر الثقافية وفهمها من أجل التأثير فيها. ويبدو أنّ المقاربة النسقية لهذه الظواهر هي الكفيلة بملامسة العناصر المشكّلة لمحيطها الداخلي والخارجي، والمكوّنة لها عبر التاريخ والمهيكلة لها سياسيا ومجتمعيا. إنّ من مزايا هذه المقاربة إبرازها كيفيات إنتاج الطبقات والفئات المجتمعية،

على اختلافها، للموارد الثقافية والاستمتاع بها، بالقدر الذي توفّره فاعليتها في الفضاء الاجتماعي، من استعمالات للمنتجات الثقافية حسب المجالات، والوظائف المختلفة المرصودة لها والمنافع التي تجلبها منها. بالإضافة إلى هذا، فإنّ من فضائل نتائج مثل هذه الدراسات أنّها تيسّرمعرفة السمات الأساسية للوضعية الرمزية، بوصفها مرحلة قبلية للتدخّل بشكل ملائم وناجع في القطاعات ذات الصلة من خلال السياسات العمومية.

جدلية الانغلاق والانفتاح

انطلاقا من ملاحظة تعدّد الأصوات الذي يعبّر عنه في قلب الحقل الرمزي للمغرب الراهن، حاولنا تحليل بنية هذا الحقل على الواجهة الثقافية، حيث عرضنا فيها للنماذج الاستدلالية التي تؤسّس للتفرّع الثنائي المتمثّل في التراث والحداثة، كما وقفنا على وصف طرائق التحوّل الذي يحدث داخل ثقافة الهامش، واستراتيجيات الحفاظ المبذولة للإبقاء على هذه الثقافة. كان الهدف المتوخى من هذا العمل هو، من جهة، تبيان تنوّع التسنينات الثقافية التي تميّز حقل الإنتاج الرمزي بالمغرب، ومن جهة أخرى، إبراز التنافسية الشديدة بين النموذج الثقافي الذي يقوّي الانغلاق والنموذج الذي يعضّد الانفتاح. وهذه التنافسية متوحّشة، بمعنى أنّها غير مدبّرة بدرجة من العقلانية، إذ لا تأخذ بعين الإيجاب جدلية الهيمنة والاختلاف، بل تحوّل الاختلاف إلى الخلاف والصّدام.

إن معالجة سيرورة تكوّن الوضعية الرمزية بالمغرب المعاصر، والتي أفضت إلى تكوّن "الثقافة الوطنية"، قد يسّرت تفكيك مراحل التشكّل وتوصيفها. فـ "الثقافة الوطنية" تتضمّن في واقع الأمر عناصر من نمطين ثقافيين أساسيين، يمكن نعتها، بنوع من التقريب، بـ "الثقافة التقليدية" وبـ "الثقافة الجديدة". وكلاهما تنتجهما نخب، بعضها تفرزه الدوائر المؤسّساتية، وبعضها ينتمي إلى فئات توجد خارج مراكز النفوذ المؤسّساتي. وبخصوص هذين الحقلين، فإنّ "الثقافة التقليدية" تضمّ

صنفين، صنف "الثقافة الدنيوية" وصنف "الثقافة الدينية"؛ إلاّ أنّ "الثقافة الدينية" تتضمّن بدورها الثقافة الدينية المركزية المتداولة في دواليب السلطة، والثقافة الدينية التي كانت الزوايا مركز إشعاعها عبر تاريخ المغرب. والحال أن هذه الأخيرة، لا تزال تتوارث داخل الجماعات الجديدة، أي الجماعات التي تحاول أن تكسّر احتكار الدولة لإنتاج الخطاب الديني وتدبير الحقل الديني عموما. أمّا "الثقافة الجديدة"، التي تنتجها النخبة العصرية، فهي تحاول جاهدة التحرّر من جاذبية التقليد الماضوي، مدرجة تمثّلات مستحدثة داخل حقل الإنتاج الرمزي، وتصوّرات تقوم على أنماط الثقافة الحديثة. وللإشارة، فالأداة اللغوية لهذه الأصناف قد تكون هي العربية والأمازيغية بتعبيراتهما، وقد تكون الفرنسية داخل قطاعات محدّدة. وفي هذا السياق، حلّل المؤلّف ميكانيزمات هذه التنافسية من أجل ملامسة الرهانات التي تنطوي عليها. ولإعتبارات متعلّقة بإعادة الترتيب البنيوي المحلّي والكوني، فإننا عاينّا انتشار القوى التي تماثل التنوّع وتستوعبه في اتجاه المنحى المساير للتاريخ، وهو منحى تقليص رقعة التنوّع لفائدة التجانس.

عودة إلى إشكالية الهيمنة والاختلاف في المجال الثقافي، نخلص إلى أن الدراسات التي عالجت بعض قضايا الحقل الثقافي، استندت أساسا إلى نتائج تحقيقات وثائقية، قد أدّت إلى تكوّن رؤية اختزالية للوضعية الرمزية، بالنظر إلى غياب دراسات قطاعية أنجزت ميدانيا، على مدى الفضاء الإيكولوجي والبنية الاجتماعية. ومع تسجيل الاحترازات المنهجية الضرورية، يمكن التأكيد على أنّ ما تمّ استخلاصه يعكس الصورة الملموسة للمشهد الثقافي المغربي، بمكوّناته وتفاعلها وتناقضاتها الأساسية. ومن الخلاصات العامّة أن الحقل الثقافي يتهيكل من خطابات تندرج ضمن أنموذجين متقابلين، أوّلهما يتمثّل في الأنموذج التراثي التقليدي المنغرس في إشكالات الهوية والأصولية؛ ويتمثّل التصوّرالثاني في الأنموذج

الحداثي المنفتح على الثقافة الكونية المؤسّسة على المعرفة العلمية والتكنولوجيا. وعلاقة بالتفاعل بين الأنموذجين، قد نتساءل حول إمكانية صحّة واستقامة خيارات ثلاث. أوّلها يقول بالعدول عن الحداثة لأنّها تنقل العقلانية الغربية "المقيتة"؛ وثانيها يذهب إلى رفض التقليد لسعيه، افتراضا، إلى استمرارية هيمنة اللاعقلانية و"الظلامية"؛ وآخرها يكمن في إمكانية التوفيق، إبستيميا وبراغماتيا، بين التقليد والحداثة. ومن الملاحظ أنّ هذا الخيار، على ما يبدو، يروق الكثير من الفاعلين، وإن كانت عملية ترصيد المكتسبات الإيجابية للماضي وإدماجها في ثقافة الوقت الراهن عملية غير يسيرة، بالنظر إلى ما يتطلّبه ذلك من تعامل انتقائي وإشكالي مع القيم والسلوكيات.

خاتمة

في ختام تحليلنا، نودّ التشديد على الحقل المعرفي المؤسّس للإطار المفهومي الذي اعتمدناه، حتّى نسائل مدى جدواه ونجاعته في تحليل الظواهر البارزة في المجال الثقافي وتقييم الرهانات الرمزية والمجتمعية المتواترة. بادئ ذي بدء، نقول إن الإطار المفهومي المعتمد أتاح للمحلّل مقاربة معطيات الوضعية الرمزية مقاربة موضوعية، قد تفضي إلى المساهمة في تأسيس مجتمع المعرفة. يعني هذا، أنّه إذا اعتبرنا المنتجات الرمزية، خاصّة الثقافية منها بوصفها منتجات اجتماعية، وليس مجردات مطلقة أو مقدّسة، فإن ذلك سيسمح بمقاربتها وتفكيك عناصرها والتأثير عليها، في أفق تطويرها وتحديثها.

إن الإقرار بوصف اللغة والثقافة منتجات اجتماعية، يتمّ إنتاجها وتقييمها في نسق محدّد يؤطّره قانون العرض والطلب، لن يعفينا من تسجيل تدخّل المؤسّسة السياسية والاقتصادية في ترتيب المنتجات الثقافية وفق أذواق ومصالح الفئات التي تمارس السلطة. لذا، تطرح مسألة صفة المؤسّسة/ت التي تحسم في تدبير الموارد الرمزية. والحال أنّ هذا التدبير يتوافق

وطبيعة الدولة، فإما أن يكون التدبير ناجعا وعقلانيا ومؤسّسا على الديمقراطية، أو يكون غير ذلك. فإذا نحن اعتمدنا النمط الأوّل من التدبير، فإنّنا نعزّز بذلك حظوظنا في الإنخراط في زمننا، ونبرهن في الوقت ذاته عن النضج الضروري لنتخلّص من ثقافة تشدّنا إلى بنيات بالية في صفتها وجوهرها. وبطبيعة الحال، لن يتمّ هذا التخلّص بيسر، إذ هو محفوف بالمخاطر، لذا، فهو يستلزم العزم والتبصّر. لقد صدق من قال إنّ الحداثة لا تُمنح، بل تولد في العسر و في الألم. وهنا لابدّ من رفع لبس طالما نسج حول العلاقة بين العقلانية والروحانية، فـ"العقل" و"الروح" بعدان ملازمان في شخصية الإنسان؛ بل، أبعد من هذا، فهما يكوّنان ركيزتي التنمية والحداثة في بعديهما المرتبطين بالنجاعة والأخلاق. ولا أدلّ على ذلك من العلاقة الوطيدة بين أخلاقيات البروتستانية والرأسمالية الغربية (انظر Weber, 1964)، وروحانيات الشنتو- البودية والتنمية باليابان (انظر Reader & Tanabe, 1998)، وتعاليم الكونفوشيوسية والإقلاع الإقتصادي الصيني (انظر Sancery, 2009) . وفي نفس المنحى، يمكن الحديث على العلاقة بين نمط الإنتاج الرأسمالي-التجاري والمنظومة العربية-الإسلامية إبّان ازدهارها (انظر مقاربة M. Rodinson, 1966).

كخلاصة عامّة، نعود للإشكالية الجوهرية موضوع هذا المؤلّف، وهو تدبير التنوّع الثقافي، لنتساءل إن كان التدبير العقلاني الاقتصادوي وحده يمكّن من تجاوز التناقضات الكمينة في ثنايا ثنائية "الهيمنة" و"الاختلاف". لا نعتقد ذلك، لإنّ هذا النمط يحوي في طيّه النموذج الليبرالي الذي يولّد بدوره ضربا متوحّشا ومنافيا للاختلاف والتنوّع. فإذا كان بقدرة هذا النمط من التدبير توفير قدر من شروط تأمين حماية الاختلاف وصموده في ظلّ نمط إنتاج يروم تشيّؤ الثقافة المستضعفة، فمع ذلك، لن يستطيع إلغاء الاختلاف ولا الهيمنة، لأنّ هذا الثنائي يشتغل باعتباره كيانا متراصا يستعصي تفكيكه، إذ الهيمنة والاختلاف قطبان

ملازمان، كلاهما يولد الآخر ويتغذى منه. فالعقلنة تتماهى مع الحداثة، وعليه فلا مناص من الإقرار بأولوية الفكر العقلاني مقابل الفكر الخرافي، وأسبقية النسبي مقابل المطلق؛ ولا مناصّ كذلك من اعتماده كمحدّد أساس ساهم في تقدّم الفكر العلمي، وتحقيق الاكتشافات التقنية التي جوّدت الواقع المعيشي للإنسان. إن العقلنة، ورديفتها الحداثة، تؤثّران على الأنماط السياسية والاقتصادية والثقافية. ومع ذلك، فإنه بات من الواضح أنّ اقتران العدالة والأخلاقيات بالعقلانية الاقتصادية والمالية شرط ضروري لتدبير إنسي ومنصف لتناقضات ثنائية "الهيمنة" و"الاختلاف"، من أجل مواجهة الإنسانية للتحدّيات الحارقة للحاضر وللمستقبل، والمتمثلة في الحدّ من سطو العولمة الاقتصادية الليبرالية الدائمة التطور، ومن الشق بين الأغنياء والفقراء الذي كرّسته الثورة الرقمية، وحتمية التوازن الجديد بين السلطتين السياسية والاقتصادية، وضبط التحوّلات العميقة لعالم مؤسّس حصريا على النموّ غير العادل والمستنزف للموارد الطبيعية، والحدّ من احتكار التقنيات العلمية المتطوّرة، وإعادة التوازن في العلاقة المستجدّة بين الإنسان ونظامه الإيكولوجي (انظر Al Gore, 2013).

لائحة بأهمّ المراجع المعتمدة

مراجع باللغة العربية

ابن منظور، *لسان العرب*، دار الجيل، بيروت، 1988.

إتحاد كتاب المغرب، *الثقافة الشعبية*، أعمال ندوة، مجلة آفاق عدد 9، الرباط، 1982.

إتحاد كتاب المغرب، المناظرة الوطنية حول الثقافة المغربية، *كتاب المناظرة*، منشورات إتحاد كتاب المغرب، 2016.

أخياط، إبراهيم، *الأمازيغية: هويتنا الوطنية*، الرباط، منشورات الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي، 2007.

أفاية، محمد نور الدين، *في النقد الفلسفي المعاصر، مصادره الغربية وتجلياته العربية*، بيروت، 2014.

أزروال، فؤاد، *الأدب الأمازيغي المعاصر بالمغرب: مظاهره وقضاياه*، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، الرباط، 2015.

أزروال، فؤاد، الأدب الأمازيغي الجديد، المناهل، مجلّة فصلية تصدرها وزارة الثقافة، ص. 281-307، الرباط، 2013.

أزضوض، إ.، وأ. المنادي، *الإبداع الأمازيغي وإشكالية االنقد*، الرباط، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2012.

أزضوض، إ.، (تنسيق)، *ألف مثل أمازيغي ومثلان*، الرباط، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2012.

أزضوض، إ.، و ف.، أزروال، *المسرح الأمازيغي بين مسالة الهوية وأسئلة الفنّ*، الرباط، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، *2015*.

الأزهر، علال، *المسألة القومية والنزعة الأمازيغية وبناء المغرب العربي*، دار الخطابي للطباعة والنشر، الرباط، 1984.

أمرير، عمر، *المبدعون بالأمازيغية في الدار البيضاء : الفنان احيا نموذجا*، الرباط، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2008.

أسيناك (مجلة)، العدد 7، ملف *الثقافة والتنمية: الموارد والمعارف والمهارات المحلية*، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2012.

أوبلاّ، إ.، *تيمنضوين، دراسة تقعيدية لضوابط "تالالايت" في الشعر الأمازيغي بسوس*، الرباط، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2013.

أومليل، علي، *في شرعية الاختلاف*، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، 1992.

آيت حمزة، محمّد، و بوب، هربرت (تنسيق)، *إكودار، تثمين التراث الثقافي*، أعمال ندوة، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2012.
آيت حمزة، محمّد، والوافي النوحي، (تنسيق)، *التراث الثقافي المادّي بجهة سوس ماسّة درعة*، الرباط، منشورات المعهدالملكي للثقافة المازيغية، 2013.
بن المصطفى، عكاشة (تنسيق، 2014)، الحداثة والهوية الثقافية: أي علاقة، وجدة، منشورات مركز الدراسات والبحوث الإنسانية والإجتماعية، 2014.
بنطالب، علي، *المخزن والقبائل، الضغط الجبائي وتداعياته 1894-1912*، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 2013.
بوخريص، فاطمة، أحيدوس، معلمة المغرب، ج. 1، ص. 195-198، الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، مطابع سلا، 1989.
بوللعوالي، التيجاني ، *الصحافة الأمازيغية المكتوبة في المغرب، بين النشأة والتطوّر*، الرباط ، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2015.
بوكوس، أحمد، *الأمازيغية في السياسة اللغوية والثقافية بالمغرب*، الرباط، مركز طارق بن زياد، 2003.
بوكوس، أحمد، الثقافة الأمازيغية والتنمية المستدامة، *الثقافة المغربية ورهانات التنمية*، ندوة *الثقافة المغربية ورهانات التنمية*، منشورات أكاديمية المملكة المغربية، الرباط، عدد 16-18 دجنبر 2014، ص. 239-252.
بوكوس، أحمد، *مسار اللغة الأمازيغية، الرهانات والاستراتيجيات*، الرباط، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2013.
التادلي، ابن الزيات، *التشوف إلى رجال التصوف*، تحقيق أحمد التوفيق، الرباط، 1984.
البغدادي، محمّد وآخرون، *تقويم التحصيل الدراسي لذى تلميذات وتلاميذ التعليم الابتدائي في اللغة الأمازيغية*، الرباط، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2016.
التوفيق، أحمد، *المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر 1850*-1912، منشورات جامعة محمّد الخامس، 1978.
الجابري، محمّد عابد، *أضواء على مشكل التعليم بالمغرب*، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، د.ت.

الجابري، محمّد عابد، *العقل السياسي العربي (نقد العقل العربي 3)*، مركز دراسات الوحدة العربية، 1990.
الجابري، محمّد عابد، *بنية العقل العربي (نقد العقل العربي 2)*، مركز دراسات الوحدة العربية، 1986.
الجابري، محمّد عابد، *تكوين العقل العربي (نقد العقل العربي 1)*، مركز دراسات الوحدة العربية، 1982.
الجابري، محمّد عابد، *مسألة الهوية، العروبة، الإسلام والغرب*، 1995.
الجابري، محمّد عابد، *من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية*، الشبكة العربية للأبحاث والنشر بيروت، 1977.
الجابري، محمّد عابد، *نحن والتراث*، المركز الثقافي العربي، 1980 .
الجامعة الصيفية لأكادير، *الثقافة الشعبية: الوحدة في التنوّع*، أعمال الدورة الأولى، مطبعة فضالة، المحمّدية، 1982.
الجراري، عباس، *القصيدة: الزجل في المغرب*، الرباط، مطبعة الأمنية، 1970.
الحسناوي، إ.، *البرامج الأمازيغية في القطب التلفزيوني العمومي*، الرباط، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2012.
الحسناوي، إ.، *السينما الأمازيغية، دليل المهنيين*، الرباط، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2012.
الزياني، أحمد، ديوان Ad arigh deg uz'ru/ سأكتب على الحجر، 1993.
الزياني، أحمد، ديوان Triwriwt i Mulay / زغرودة للعريس، 1998؛
الزياني، أحمد، ديوان *Ighembab yarezzun x wudem nsen deg wudem n waman*
الوجوه التي تبحث عن نفسها على صفحة الماء، 2002.
السوسي، محمّد المختار، *الإلغيات*، ج1، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1963.
السوسي، محمّد المختار، *المعسول*، ج1، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1960.
الصافي مومن، علي، *الوعي بذاتنا الأمازيغية*، الرباط، منشورات الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي، 1996.
الصافي مومن، علي، *خطابات إلى الشعب الأمازيغي*، الرباط، منشورات الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي، 2002.
العروي، عبد الله، *السنّة والإصلاح*، 2009.
العروي، عبد الله، *ثقافتنا في ضوء التاريخ*، 1983.

العروي، عبد الله، *ديوان السياسة*، 2009.
الفاسي الفهري، عبد القادر، *أزمة اللغة العربية في المغرب بين اختلالات التعدّدية وتعثرات الترجمة*، الرباط، منشورات زاوية، 2010.
الفاسي الفهري، عبد القادر، *السياسة اللغوية في البلاد العربية: بحثا عن بيئة طبيعية، عادلة، ديمقراطية، وناجعة*، بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2013.
الفاسي، علال، *النقد الذاتي*، مطبعة الرسالة، الرباط، 1979.
اللجنة الاستشارية للجهوية، *تقرير حول الجهوية المتقدمة*،المملكة المغربية، 2011.
المجاهد، الحسين، أحواش، معلمة المغرب، ج 1، ص. 190-194، الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، مطابع سلا، 1989.
الهرّاس، مختار القبيلة والسلطة: تطوّر في البنيات الاجتماعية في شمال المغرب، الرباط، المركز الوطني لتنسيق وتخطيط البحث العلمي والتقني، مطبعة الرسالة، 1988.
المريني، عبد الحق، *شعر الجهاد في الأدب المغربي* ، أطروحة دكتوراه، 1968، طبعتها وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في جزأين سنة 1996 وصدرت لها طبعة جديدة ومنقحة في جزء واحد خلال سنة 2010 طبع ونشر منشورات الزاوية.
المملكة المغربية، دستور 2011، المطبعة الملكية، 2011.
المنادي، أحمد، *دليل المبدعين بالأمازيغية، الأدب المكتوب*، الرباط، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2011.
المنجرة، المهدي: *الحرب الحضارية الأولى*، منشورات العيون، الرباط، 1992.
حمزاوي، عبد المالك، كنوز *الأطلسالمتوسّط. واعصيم حمّو أوليازيد، معاصروه وحاملو المشعل* من *بعده*، الرباط، مطبعة المعارف الجديدة، 2014.
جمعية "جذور للتنمية الثقافية بالمغرب وإفريقيا"، *الملتقى العام حول الثقافة بالمغرب*، 2014.
جمعية موظفي كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، *الأدب الشعبي المغربي*، أعمال ندوة الثقافة الشعبية، منشورات عكاظ، الرباط، 1989.
حجّي محمّد، *الزاوية الدلائية، ودورها الديني والعلمي والسياسي*، المطبعة الوطنية، الرباط، 1964.

شفيق، محمّد، *لمحة عن ثلاثة وثلاثين قرنا من تاريخ الأمازيغ*، دار الكلام، الرباط، 1989.
شماعو، محمّد بن أحمد، *مائة وألف مثل من الأمثال الشعبية المغربية*، الأولى، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط 1985.
صدقي أزايكو، علي، *تاريخ المغرب أو التأويلات الممكنة*، الرباط، مركز طارق بن زياد، 2001.
صدقي أزايكو، علي، *تيميتار : مجموعة شعرية أمازيغية*، منشورات عكاظ: الرباط، 1988.
صدقي أزايكو، علي، *إزمولن: مجموعة شعرية أمازيغية*، الرباط، 1991.
عصيد، أحمد، *الأمازيغية في خطاب الإسلام السياسي*، الرباط، منشورات مجلة تاوسنا، 2005.
عصيد، أحمد، *إماريرن، مشاهير شعراء أحواش في القرن العشرين*،الرباط، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2011.
عصيد، أحمد، دراسات في الأدب الأمازيغي، الرباط منشورات المهعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2015.
عفلق، ميشيل، *معركة المصير الواحد*، بيروت، 1959.
غلاب، عبد الكريم، *من اللغة إلى الفكر*، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1993.
مستاوي، محمّد، *نّان ويلّي زرينين*، مطبعة الأندلس، الدار البيضاء، 1980.
معهد بروميثيوس للديمقراطية وحقوق الإنسان، *السياسات العمومية الثقافية في المغرب*، مطابع الرباط نت، 2016.
منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة ، *ندوة التنمية المستدامة*، 2012.
منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة، *إعلان هانغجو وضع الثقافة في صميم سياسة التنمية المستدامة*، 2013.
منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة، *الإعلان العالمي للتنوع الثقافي*، 2001.
الميداني، عبد الرحمن، *كتاب مجمع الأمثال*، جزآن، ميدان جامع الأزهر، القاهرة، 1933.
نجمي، حسن ، *غناء العيطة. الشعر الشفوي والموسيقى التقليدية في المغرب*، الرباط، دار توبقال للنشر، 2007.

الودغيري، عبد العلي، *اللغة، والدين، والهوية*، البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، 2000.
وعزي، الحسين، *نشأة الحركة الثقافية الأمازيغية بالمغرب*، الرباط، المعارف الجديدة، 2000.
ياسين، عبد السلام، *الإسلام والقومية العلمانية*، مطبعة فضالة، المحمّدية، 1988.
ياسين، عبد السلام، *حوار مع الفضلاء الديمقراطيين*، مطبعة الأفق، الدار البيضاء، 1997.
ياسين، عبد السلام، *حوار مع صديق أمازيغي*، مطبعة الأفق، الدار البيضاء، 1997.

مراجع باللغات الأجنبية

Adam, A., *La maison et le village dans quelques tribus de l'Anti-Atlas*. Front Cover, Institut des Hautes-Etudes Marocaines, 1951.

Aghali-Zakara, M. et J. Drouin, *Inscriptions rupestres libyco-berbères, Sahel nigéro-malien,* Paris, Droz, 2007.

Alahyane, M., *Etudes anthropologiques en Anti-Atlas occidental : Lakhsass*, Publication de l'IRCAM, Rabat, 2004.

Amahan, A., *Peuplement et vie quotidienne, dans un village du Haut-Atlas marocain. Abadou de Ghoujdama. Etude socio-linguistique,* Geuthner, Paris, 1983.

Amin, S., *Le développement inégal. Essai sur les formations sociales du capitalisme périphérique*, Paris de Minuit, 1973

Aourid, H., *Le substrat culturel des mouvements contestataires au Maroc. Analyse des discours islamiste et amazighe*, Thèse de doctorat, Rabat, Université Mohammed V, 1999.

Attali, J., *Une brève histoire de l'avenir*, Fayard, 2006.

Ayach A. 1964, *Histoire ancienne de l'Afrique du nord,* Éditions sociales, Corbeil, 1964.

Aydoun, A., *Musiques du Maroc,* Casablanca, Editions La Croisée des Chemins, 1992.

Azdoud, D., *Anthologie de la poésie amazighe,* Publications de l'IRCAM, 2011.

Badie, B. et Smouts, M.-C. *Le retournement du monde: Sociologie de la scène internationale*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques & Dalloz, 1992.

Basset, H., *Essai sur la littérature des Berbères*, Alger, Carbonel, 1920, réédition Paris, Awal, Ibis Press, 2001.

Bayart, J., *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1966.

Belal, Y., *Le cheikh et le calife. Sociologie religieuse de l'islam politique au Maroc*. ENS Éditions, coll. « Société, epace, temps », 2011.

Belghazi, H., (édit.), *La culture amazighe. Réflexions et pratiques anthropologiques du temps colonial à nos jours*, Publications de l'IRCAM, 2013.

Bentolila, F., *Devinettes berbères*, volumes 2 et 3, Paris, Editeur CILF, 1986.

Berque, J., *Al-Youssi*, *Problèmes de la culture marocaine au XVII e siècle*, Paris, Mouton, 1958.

Berque, J., *Structures sociales du Haut-Atlas,* 2è édition, PUF, Paris, 1978.

Berque, J., *Ulémas, fondateurs, insurgés du Maghreb: XVIIe siècle,* Sindbad, Actes Sud, 1982.

Boltanski, L. et P. Bourdieu, La production de l'idéologie dominante, Paris, Actes de la Recherche en Sciences Sociales, I, (5-6), 1975.

Bouasla, Ettibari, *Rural structure and agrarian change in Doukkala*, *Morocco*, University of East Anglia, 1990.

Bougchiche, L., *Langues et littératures berbères des origines à nos jours*, Bibliographie internationale, Paris, Ibis Press, 1997.

Boukous, A., *Langages et cultures populaires au Maroc*, Casablanca, Imprimerie Dar Al-Kitab, 1977.

Boukous, A., Compétition symbolique et acculturation, *Europe*, n° 602-603, p.5-21, 1979.

Boukous, A., La culture populaire : l'unité dans la diversité, *Lamalif,* n° 122, p.38-43, 1981.

Boukous, A., Identité et mutations culturelles au Maroc, in *Les Berbères. Une identité en construction*. Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée, n° 44. Aix Provence, Edisud, p.64-68, 1987.

Boukous, A., Le champ culturel au Maroc. De quelques contradictions, in *L'interculturel au Maroc. Arts, Littérature et traditions populaires,* Groupe d'Etudes maghrébines, Casablanca, Afrique Orient, p.83-99, 1994.

Boukous, A. *Société, langues et cultures au Maroc. Enjeux symboliques*, Rabat, Publication de la Faculté des Lettres, 1995.

Boukous, A., Mohammed Mokhtar Soussi, figure emblématique de la différence, In *Parcours d'intellectuels maghrébins*, Paris, Karthala, 1999a.

Boukous, A., *Dominance et différence : Essais sur les enjeux symboliques*, Casablanca, Le Fennec, 1999b.

Boukous, A. , Les jeunes et la tradition orale: Motivations et représentations, in *Contes et récits*, *Instruments pédagogiques et produits socioculturels,* Textes réunis et introduits par Leila Messaoudi et Ahmed Zouggari, Publication de l'Université Ibn Tofail, Kénitra, p. 59-82, 1999c.

Boukous, A. Mondialisation et diversité culturelle. Quelques paradoxes, In *Du Maghreb et d'ailleurs textes pour* Mohammed El-Ayadi, Publications de la Fondation du Roi Abdul-Aziz, Casablanca, p.13-25, 2015.

Boukous, A. (dir.), Arts et architectures amazighes du Maroc, Publications de l'Institut royal de la culture amazighe, 2011.

Boukous, A. (dir.), *Culture immatérielle du Maroc, Expressions artistiques amazighes*, Publications de l'Institut royal de la culture amazighe, 2017.

Bounfour, A., *Le nœud de la langue,* Aix-en-Provence, Edisud, 1994.

Bounfour, A., Introduction à la *littérature berbère*: La poésie, Peeters Publishers, Louvain-Paris, 1999.

Bourdieu, P. J. et C. Passeron, *La reproduction*, Paris, Editions de Minuit, 1970.

Bourdieu, P., *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de Trois études d'ethnologie kabyle,* Paris, Genève, Librairie Droz, 1972.

Bourdieu, P., *Homo Academicus*, Paris, Editions de Minuit, 1984.

Bourdieu, P., *Langage et pouvoir symbolique,* Paris, Editions du Seuil, 2001.

Braudel, F., *Grammaire des civilisations*, Paris, Flammarion, 1987.

Bourqia, R. et N., Hopkins, (édit.), *Le Maghreb: Approche des mécanismes d'articulation*, Colloque, Casablanca, Al Kalam, 1991.

Browning, D.C., *Everyman's Dictionary of Quotations and Proverbs*, London, J.M. Dent & Sons, 1969.

Camps, G., *Berbères, mémoire et identité*, Paris, Editions France, 1995.

Chaker, S., *Berbères aujourd'hui*, Paris, L'harmattan, 1989.

Chiapuris, J., *The Ayt Ayash of the High Moulouya Plain. Rural Social Organization in Morocco,* University of Michigan, Press Ann Arbor, Michigan, 1979.

Davis, S.S., *Patience and Power. Women's lives in a Moroccan village.* Shenkman Publishing, New York, Cambridge, 1983.

Dictionnaire des proverbes et dictons, Les usuels du Robert, 1989.

Dictionnaire des proverbes, sentences et maximes, Larousse, 1960.

Drouin, J., *Un cycle hagiographique dans le Moyen-Atlas marocan,* Publications de la Sorbonne, Paris, 1975.

Durand, G., *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Bordas, 1960.

Dwyer, K., *Moroccan Dialogues. Anthropology in Question,* John Hopkins University Press, Baltimore UP, Baltimore, 1982.

El-Attar, B., *Les proverbes marocains*, Casablanca, Imprimerie Najah El-Jadida, 1992.

Eliade, M., *Aspects du mythe*, Librairie Gallimard, « Idées », Paris, 1963.

Elkouche, M., Belamghari, M. et L. Barbouchi, *Space, Culture, Identity & the Challenges of Globalization,* CERHSO, Oujda, 2014.

El Manouar, M., *Le sud-est marocain, Réflexions sur l'occupation et l'organisation des espaces sociaux et politiques. Le cas du Dades,* Phediprint, Rabat, 2004.

Ennaji, M. (éd.), *La culture populaire et les défis de la mondialisation,* Rabat, Publication de l'IRCAM, 2008.

Ennaji, M. (éd.), *La culture amazighe et le développement humain,* Publication de l'Université de Fès, 2007.

Equipe de Recherches Géographiques sur le Rif, *Le patrimoine dans les montagnes rifaines, Etat* et *perspectives,* Publications de l'IRCAM, 2013.

Ferguson, Ch. A.; Sh. Brice Heath, D., Hwang, *Languages in the USA*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

Flint, B., Caractéristiques des arts du Maroc, in *Maghreb Arts*, n° 2, p.20-30, 1966.

Flint, B., Essai d'inventaire des styles dans les arts populaires du Maroc, Casablanca, édition Ecole des Beaux-Arts, 1966.

Flint, B., *Forme et symbole dans les arts du Maroc*, Tanger, EMI, 1986.

Foucault, M., *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.

Fukuyama, F., *The End of History and the Last Man,* Free Press, 1992.

Galand-Pernet, P., *Recueils de poèmes chleuhs,* Ed. Klincksieck, 1972.

Galand-Pernet, P., *Littératures berbères : Des voix, des lettres,* PUF, 1972.

Gallissot, R., *Les limites de la culture nationale : Enjeux culturels et avènement étatique au Maghreb*, Paris, Editions du CNRS, p. 47-56, 1986.

Gauthier, A.(S. Dir.), *Les mesures de soutien au patrimoine immatériel,* Conseil québécois du patrimoine vivant, Québec, 2012.

Geertz, C., Islam *Observed: Religious Development in Morocco* and Indonesia, The University of Chicago Press, 1971.

Geertz, C., *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973.

Gellner, E., *The Saints of the Atlas,* Weindenfeld & Nicolson, 1969.

Gore, A. A., *The Future: Six Drivers Global Change*, New York, Random House, 2013.

Guessous, F., *Anthhologie de la poésie du Melhoun marocain,*Casablanca, Imprimerie Publiday-Multimedia, 2008.

Hamri, B., *la poésie amazighe de l'Atlas central marocain, Approche plurielle,* Rabat, Publications de l'IRCAM, 2011.

Hart, D.*, The Aith Waryaghar of the Moroccan Rif. An Ethnography and History. University of Arizona Press, Tucson, 1976.*

Hart, D. *The Ait 'Atta of southern Morocco. Daily Life and Recent History, MENAS Press, Cambridge, 1984.*

Hoffman, B.G., *The Structure of Traditional Moroccan Society*, Mouton, The Hague, 1967.

Hoffman, K. E., *We Share Walls*: *Language, Land, and Gender in Berber Morocco*, Malden, MA, Blackwell Publishing, 2008.

Huntington, S. P., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order,* Simon & Schuster, 1996.

Institut royal de la culture amazighe, *Les types poétiques amazighes traditionnels.* Actes de séminaire, Rabat, Publications de l'IRCAM, 2009.

Kherdi, A., *Les Aït Hdiddou. organisation sociale et droit coutumier,* Rabat, publications de l'IRCAM, 2012.

Jamous, R., *Honneur et Baraka, Les structures sociales traditionnellles dans le Rif*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 1981.

Jouad H., Les tribulations d'un lettré en pays chleuh, *Études et documents berbères*, n° 2, p. 27-41, 1987.

Jouad, H., *Le calcul inconscient de l'improvisation. Poésie berbère, rythmes, nombre et sens,* Peeters, Paris-Louvain, 1995.

Jaouad, H., Lortat-Jacob, B., *La saison des fêtes dans une vallée du Haut-Atlas,* Editions du Seuil, Paris, 1978.

Khatibi, A., *Maghreb Pluriel*, Paris, Denoël – Rabat, SMER, 1983.

Khatibi, A., *Figures de l'étranger dans la littérature de langue française*. Paris, Denoël, 1987.

Khatibi, A., *Penser le Maghreb*. Rabat, Editions SMER, 1993.

Kuhn, Th., *The Structure of Scientific Revolution*, 2nd Edition, Chicago, Chicago University Press, 1970.

Lacoste-Dujardin, C., *Le conte kabyle*, Paris, F. Maspero, 1970.

Lahbib, F., *Guide des artistes plasticiens,* Rabat, Publications de l'IRCAM, 2010.

Laoust, E., La littérature des Berbères, *Hesperis*, p. 194-207, 1921.

Laroui, A., *L'idéologie arabe contemporaine*, Paris, Maspero, 1967.

Laroui, A., *La crise des intellectuels arabes* : *Traditionalisme ou historicisme*? Paris, La Découverte, 1978.

Laroui, A., *Islam et modernité*, Paris, La Découverte, 1987.

Laroui, A., *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain*, Paris, La Découverte, 1987.

Laroui, A., *Esquisses historiques*, Casablanca, Centre culturel arabe, 1992.

Laroui, A., *Islam et histoire,* Paris, Albin Michel, 1999.

Le Coz, J., *Le Gharb, Fellahs et colons. Etude de géographie régionale, Rabat,* 1964.

Lefébure, C., Ousman : la chanson berbère reverdie, *Nouveaux Enjeux Culturels au Maghreb*, Paris, Editions du CNRS, p.189-208, 1986.

Maddy-Weitzman, B. *The Berber Identity Movement and the Challenges to North African States,* Austin, University of Texas Press, 2012.

Maher, V., *Women and Property in Morocco. Their Changing Relation to the Process of Social Stratification in the Middle Atlas,* Cambridge University Press, New York, 1974.

Mammeri, M., Culture savante et culture vécue en Algérie, *Libyca, 23,* 1975.

Maraini, T., *Ecrits sur l'art. Choix de textes, Maroc 1967-1989,* Rabat, Editions Al Kalam, 1990.

Mémmes, A., *Littérature maghrébine de langue française: Signifiance et interculturalité*, Rabat, Editions Okad, 1992.

Mezzine, L., *Le Tafilalet, Contribution à l'histoire du Maroc aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Rabat, Publications de la Faculté des Lettres, 1987.

Naji, J. Ed. et Y. Théorêt, *Réflexions sur les diversités mondiales,* UNESCO-HACA*,* Editions Maghrébines, Casablanca., 2013.

Nerci, N. *Métamorphoses du mythe d'Ounamir. Enjeux de production, de réception et d'imaginaire,* Eidôlon n° 106, Presses Universitaires de Bordeaux, 2009.

Ouariachi, *Kaïs*-Marzouk*, Le Rif oriental : Transformations sociales et réalité urbaine*, Thèse de 3° cycle en Sociologie, E.H.E.S.S., Paris, 1981.

Pascon*,* P., *Le Haouz de Marrakech*, Rabat-Tanger, Éditions marocaines et internationales, 2 vols, 1977.

Propp, V., *Morphologie du conte*, trad. fr. 1970, rééd. Seuil, coll. « Points Essais », 1973.

Rabinow, P., *Symbolic Domination. Cultural and Historical Change in Morocco,* University of Chicago Press, Chicago, 1975.

Rabinow, P., *Un ethnologue au Maroc. Réflexions sur une enquête de terrain*, Paris, Hachette, 1988.

Rawls, J., *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1999.

Reader, I. & G. Tanabe Jr, *Practically Religious, Wordly Benefits and the Common Religion of Japan*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 1998.

Rodinson, M., *Islam et capitalisme*, Paris, Editions du Seuil, 1966.

Saaf, A., *La transition au Maroc,* Casablanca*,* Editions EDDIF, 2002.

Samir, A., *Le développement inégal,* Paris, Editions François Maspéro, 1974.

Sancery, J., *Confucius,* Paris, Éditions du Cerf, coll. « Histoire/Biographie », 2009.

Schurman, Frans J. (ed.), *Globalization and Development Studies. Challenges for 21st century,* Thela Thesis, Amsterdam, 2000.

Seddon, D., *Moroccan Peasants. A Century of Change in the Eastern Rif (1870-1970),* Dowson, Folkstone, 1981.

Sijelmassi, M., *La Peinture marocaine*. Paris, J. P. Taillandier, 1972.

Sijelmassi, M., A. Khatibi et B. Alaoui, *L'Art contemporain au Maroc,* Courbevoie, ACR éd., 1989.

Sijelmassi, M., Khatibi, A., et E-H., El Moujahid, *Civilisation marocaine, Arts et culture*, Casablanca, Editions Oum-Edisud, 1999.

Skounti, A., *Le sang et le sol. Nomadisme et sédentarisation au Maroc. Les Ayt Merghad du Haut-Atlas oriental,* Rabat, Publications de l'IRCAM*,* 2012.

Terrasse, H., *Histoire du Maroc des origines à l'établissement du protectorat français*, Casablanca, Editions Atlantides, 1996 [1949].

Tomlinson, J., *Globalization and Culture, Cambridge,* Polity Press, 1999.

Toro, A., de, *Repenser le Maghreb et l'Europe : hybridations, métissages, diasporisations,* Paris, l'Harmattan, 2010.

UNESCO, *Convention de l'UNESCO sur la protection et la promotion de la diversité des expressions culturelles*. Paris, 2005.

Vinogradov, A.R., *A Study of the Social Transformation of a Berber Tribe,* University of Michigan, Press, Ann Arbor, 1974.

Weber, M, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964 [1905].

Yacine-Titouh, T., *Poésie berbère et identité,* Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 1987.

Zafrani, H., *Deux mille ans de vie juive au Maroc*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1983.

ثبت مصطلحي

Absolutisme	استبداد
Acculturation	مثاقفة
Acquisition	اكتساب
Adéquation	ملاءمة
Agglomération	تكتل
Aliénation	استلاب
Allégeance	الولاء
Alliance	تحالف
Allocution	خطبة رسمية
Altérité	غيرية
Alternatif	بديل
Amazighe	أمازيغية
Amazighité	الأمازيغانية
Amazighophonie	نطقية أمازيغية
Amazighophone	ناطق بالأمازيغية
Ambivalence	تعاظل
Aménagement	تهيئة
Anachronique	سابق لزمانه
Anhistorique	لا تاريخي
Antéislamique	ما قبل إسلامي
Anthropologie	أنتربولوجيا
Antisémitisme	معاداة السامية
Arabe dialectal	عربية دارجة، عامية
Arabisation	تعريب
Arabisme	عروبية
Arbitraire	اعتباطية
Assimilation	استيعاب
Attentes	انتظارات
Attribut	صفة

Authenticité	أصالة
Autochtone	أهلي
Axe	محور
Bédouinité	بداوة
Biens symboliques	ثروات رمزية
Bilinguisme	ازدواجية لغوية
Bilinguisme de substitution	ازدواجية لغوية استعاضية
Biodiversité	تنوع طبيعي
Bipolarité	ثنائية قطبية
Calligraphie	فن الخطية
Centrifuge	بعيد من المركز
Champ culturel	حقل ثقافي
Changement	تحول
Charte	ميثاق
Choc	صدام
Clos	مغلق
Code	سنن
Codifié	مسنن
Coexistence	تعايش
Cohérence	انسجام
Collecte	تجميع
Communautaire	جماعاتي
Communauté	جماعة
Compétence	قدرة، كفاية
Compétition	تنافس
Conceptualisation	مَفْهَمَةٌ
Conceptuel	مفهومي
Concordisme	توافق
Configuration	مظهر

Conformisme	امتثالية
Consensus	إجماع، توافق
Constitutionnalisation	دسترة
Contemporain	معاصر
Contexte	سياق
Contrat	عقد
Convention	اتفاقية
Coopération	تعاون
Corpus	متن
Coutumier	عرفي
Crédibilité	مصداقية
Cross-cultural studies	الدراسات عبر الثقافية
Culture périphérique	ثقافة الهامش
Culture du peuple	ثقافة الشعب
Culture populaire	ثقافة شعبية
Culture savante	ثقافة عَالِمَةٌ
Déclaration	إعلان
Déconstruction	تفكيك
Défi	تحدي
Départage	اقتسام
Dépendance	تبعية
Déperdition	نكوص
Désuet	مهجور
Détournement	تحريف
Dévalorisation	تبخيس
Diachronique	دياكروني
Dialecte	لهجة
Dialogique	حواري
Différence	اختلاف

Dilemme	قياس أقرن، معضلة
Discours	خطاب
Distinction	تميز
Diversité	تنوّع
Doctrine	عقيدة
Dogme	مذهب
Dominance	هيمنة
Ecosystème	نظام بيئوي، بيئي
Efficience	نجاعة
Elite	نخبة
Emergence	بروز
Endogène	داخلي
Enjeu	رهان
Enoncé	ملفوظ
Entre-deux	بين– بين
Esthétique	جمالية
Etat-nation	دولة وطنية
Ethique	أخلاقيات
Ethnocentrisme	إثنية مركزية
Euphorisme	نشوة
Evaluation	تقييم
Exclusion	إقصاء
Exhaustif	استقصائي
Exode	هجرة
Exogène	خارجي المنشأ
Exotique	عجائبي
Extraverti	منفتح كليا، مفرط الانفتاح
Finalité	غاية
Focalisation	تبئير

Fonction symbolique	وظيفة رمزية
Fonctionnel	وظيفي
Fondamental	أساسي
Francophonie	فرنكوفونية، ناطق باللغة الفرنسية
Frustration	كبت
Généologie	جينيالوجيا
Genèse	تكوّن
Gestion	تدبير
Globalisation	كليانية
Gouvernance	حكامة
Habilité	مؤهل
Habitus	مظهر، هابيتوس
Hamitique	حامية
Hégémonie	سيطرة
Hétérogénéité	الاتجانس
Hiatus	فجوة
Historicisme	تاريخانية
Homogénéisation	تجانس
Hybride	هجين
Identité	هوية
Idiome	لسان قوم
Inculcation	ترسيخ
Institutionnel	مؤسسي
Intégration	إدماج
Intégrisme	أصولية
Interaction	تفاعل
Interculturalité	تفاعل ثقافي
Interférence	توارد

Intrinsèque	جوهري
Intromission	إدخال، إيلاج
Irrationnel	لاعقلاني
Irrédentiste	انضمامي
Laïcité	علمانية
Légitimation	شرعنة
Légitimité	شرعية
Legs	وصية
Léthargie	خمول
Lexique	معجم
Macroscopique	مجهري
Manichéen	مانوي
Marché linguistique	سوق لغوية
Marginal	هامشي
Marginalisation	تهميش
Métissage	هُجْنَة
Minoration	تبخيس
Modèle	نموذج
Modernité	حداثة
Mondialisation	عولمة
Monolinguisme	أحادية اللغة
Multidimensionnel	متعدّد الأبعاد
Muséographie	علم تدبير المتاحف
Mysticisme	تصوّف
Mythe	أسطورة
Nationalisme	قومية
Normalisation	تنميط
Officialisation	ترسيم
Obligations	إرغامات، واجبات

Obsolescence	بطلان
Mise en œuvre	إعمال
Oralité	شفهية
Orthodoxie	أورتودوكسية
Paradigmatique	استبدالي
Paradigme	أنموذج
Paradoxal	مفارق
Paradoxe	مفارقة
Paramètre	ثابتة
Parémiologique	أمثالي
Partage	تقاسم
Patrimonialiste	تراثي
Péjoratif	قدحي
Pensée conceptuelle	فكر مفهومي
Pérennité	ديمومة
Performance	إنجاز
Perspective	منظور
Phagocytose	بَلْعَمَةٌ
Pigmentation	لون البشرة
Plénitude	كمال
Plurilinguisme	تعدّدية لغوية
Politique linguistique	سياسة لغوية
Polyphonie	تعدّد أصواتي
Postcolonial	ما بعد الاستعمار
Postmodernisme	ما بعد الحداثة
Posture	وضعية
Précarité	هشاشة
Préservation	حماية
Problématique	إشكالية

Processus	سيرورة
Production culturelle	إنتاج ثقافي
Production symbolique	إنتاج رمزي
Profane	دنيوي
Promotion	نهوض، ارتقاء
Propagation	انتشار
Protectionnisme	حمائية
Psycho-affectif	نفسي–عاطفي
Quérulence	مشاكسة
Raison pure	عقل خالص
Rationalisation	عقلنة
Rayonnement	إشعاع
Réactionnaire	رجعي
Réconciliation	تصالح
Reconnaissance	اعتراف
Renaissance	نهضة
Représentation	تَمَثّلٌ
Réseau	شبكة
Résilience	مقاومة
Résurgence	بروز
Réticence	تكتم، تحفظ
Revendication	مطالبة
Sacralité	قدسية
Sacré	مقدس
Sceptique	ارتيابي
Schizoglossie	انفصام لغوي
Sclérosant	متصلب
Ségrégation	تمييز
Sélectif	انتقائي

Sécularisation	عَلْمَنَة
Sémitique	سامية
Site	موقع
Spécifique	خصوصي
Sphère	دائرة
Spirituel	روحاني
Socle	قاعدة
Solidarité	تضامن
Souveraineté	سيادة
Standard	معياري
Standardisation	معيرة
Stigmatisation	وسم
Stratégie	إستراتيجية
Stratification	تراتبية
Structuration	هيكلة
Structure	بنية
Subalterne	تابع
Sublimation	إعلاء
Substratum	جوهر
Survie	بقاء
Syllogisme	قياس
Symposium	ندوة
Syntaxique	تركيبي
Syntagmatique	مركبي
Système	نسق، نظام، منظومة
Territorialisation	إقليمية
Texture	حبكة
Thaumaturge	صانع معجزات
Théocentrisme	مركزية ربوبية

Tolérance	تسامح
Tamazgha	تامزغا، بلاد الأمازيغ
Théocentrique	ربوبي مركزي
Traits	سمات
Tradition	تقليد
Traditionalisme	تقليدانية
Tradition orale	رواية شفهية
Transactionnel	تبادلي
Transnational	عابر للأوطان
Tyrannie	طغيان
Universel	كوني
Utopie	يوتوبيا
Vacuité	فراغ
Valeur	قيمة
Variations	تنويعات
Véhiculaire	لسان تداولي، تواصلي
Vernaculaire	لسان محلي
Village planétaire	قرية كونية
Vision	رؤية
Voie	مسلك
Xénophobie	كراهية الأجنبي

يمثل تنوع اللغات والثقافات ظاهرة تاريخية كونية، لكن تدبيره العادل لا يتم بشكل ناجع إلاّ في إطار نموذج مجتمعي ديمقراطي ناضج. يروم هذا المؤلف ملامسة هذه الإشكالية من خلال دراسة حالة مغرب اليوم. وتتصل القضايا المعالجة بالمنحى العام للوضعية الرمزية، من حيث نشأة المجال الثقافي وديناميائه ومظاهر جدلية الهيمنة والاختلاف، وتأثير العولمة على تفاعل التعبيرات الثقافية، وأخيرا الرهانات المتعددة الأبعاد للتنوع الثقافي. ويختم الكتاب بدعوة لاستحضار ضرورة الانفتاح الثقافي على العالم وعلى المعرفة الكونية، من أجل استيعاب أفضل للتحديات الكبرى للمستقبل في أفق تجاوزها.

ⴰⵔ ⵉⵙⴰⵡⴰⵍ ⵓⴷⵍⵉⵙ ⴰⴷ ⵅⴼ ⵙⵏⴰⵜ ⵜⵖⴰⵡⵙⵉⵡⵉⵏ : ⵜⴰⵙⵔⵜⵉⵜ ⵜⴰⵙⵏⵉⵍⵙⵜ, ⴷ ⵓⵙⵎⵙⴰⵙⴰ ⴰⵙⵏⵉⵍⵙ ⴳ ⵍⵎⵖⵔⵉⴱ, ⵙⵍⴰⵡⴰⵏ ⴰⴽⴽⵯ ⵜⵉⵖⴰⵔⴰⵙⵉⵏ ⵏ ⵓⵙⵎⵓⵜⵜⴳ ⴷ ⵓⵙⵏⵙⵉ ⵀⵙⵏⵜ ⵣⴳ ⵓⵙⴳⴳⵯⴰⵙ ⵏ 1960. ⵉⵀⴰⵍ ⵓⵙⴼⵙⵉ ⵍⵍⵉ ⵉⵍⵍⴰⵏ ⴳ ⵓⴷⵍⵉⵙ ⴰⴷ ⵅⴼ ⵓⵏⴳⵔⴰⵡ ⴰⵏⴱⵔⵉⴷ ⴷ ⵜⵉⵣⵉⵕⵉⵏ ⵉⵍⵍⴰⵏ ⴳ ⵢⵉⴳⵔ ⵏ ⵜⵙⵏⵉⵍⵙⵜ ⵜⴰⵏⴰⵎⵓⵏⵜ. ⴰⵡⵜⵜⴰⵙ ⵉⴳⴰ ⵜ ⵓⵙⵓⵜⴳ ⵏ ⵜⵙⵜⵔⴰⵜⵉⵊⵉⵢⵉⵏ ⴷ ⵉⵡⵜⵜⴰⵙⵏ ⵍⵍⵉ ⵏⵍⴽⵎ ⴳ ⵢⵉⴳⵔ ⵏ ⵓⵙⵡⵓⴷⴷⵓ ⵏ ⵡⴰⴷⴷⴰⴷ ⴰⵎⵏⴹⴰⵡ ⴷ ⵓⴳⵔⵉⵡ ⵓⵣⴽⵉⵡ ⵏ ⵜⵓⵜⵍⴰⵢⵜ ⵜⴰⵄⵕⴰⴱⵜ ⴷ ⵜⵓⵜⵍⴰⵢⵜ ⵜⴰⵎⴰⵣⵉⵖⵜ.

La diversité des langues et des cultures représente un phénomène historique universel mais sa gestion équitable n'est adoptée à travers le monde qu'à la faveur du développement de la démocratie effective. Le présent ouvrage est consacré à cette problématique à travers l'examen du cas du Maroc d'aujourd'hui. Les questions abordées sont relatives à la configuration générale de la situation symbolique, la genèse du champ culturel et ses dynamiques, les manifestations de la dialectique de la dominance et de la différence, l'impact de la globalisation sur l'interculturel, et les enjeux multidimensionnels de la diversité culturelle. L'ouvrage s'achève sur une invite à l'ouverture sur le monde et sur la connaissance universelle, pour une meilleure compréhension des grands défis du futur dans la perspective de leur dépassement.

60 درهم